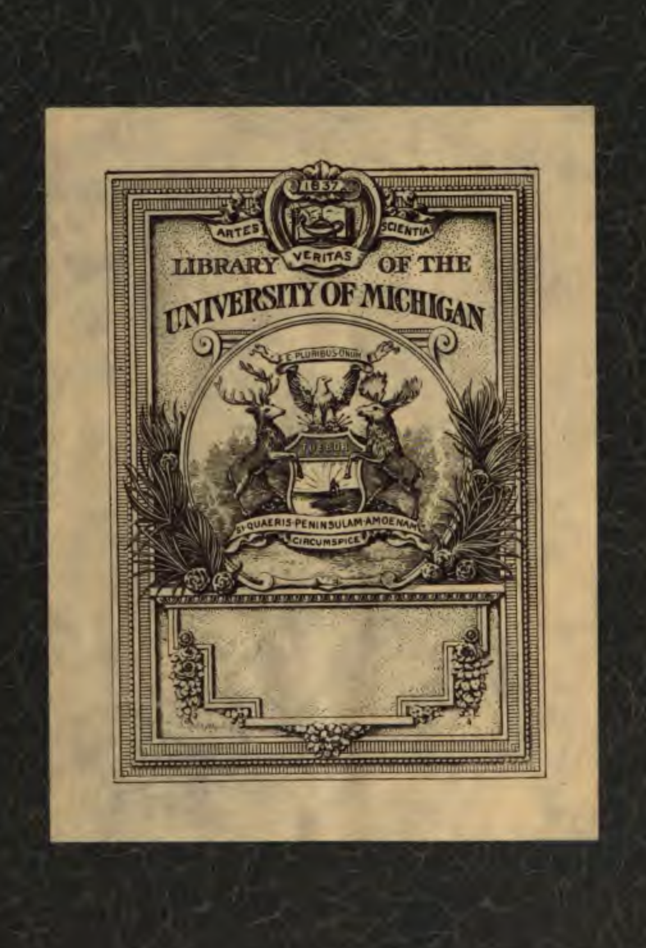

UNIV.
OF
MICH.


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



Goethe und Schopenhauer

Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauerschen Philosophie

von

Heinrich Döll
Dr. phil.



Berlin
Ernst Hofmann & Co.
1904

Druck von F. E. Haag, Melle i. H.

Inhalt.





§ 1.

Einleitung.

Wenn Kuno Fischer in dem Bande seiner Geschichte der neueren Philosophie, der über Schopenhauer handelt, auf Seite 294 den Ausspruch getan hat: „Er hat das eigene System mit dem hunderttorigen Theben verglichen, was zuviel gesagt war; wohl aber lässt es sich mit einer Stadt vergleichen, die vier Tore hat: das erste heisst Kant, das zweite Platon, das dritte die Weisheit des Veda, das vierte Buddha. Wer hätte glauben sollen, dass so verschiedene Richtungen in ein- und dasselbe Centrum führten!"*), so bezeichnet er damit treffend die Quellen der Schopenhauerschen Philosophie. Auch ist es dem Philosophen gar nicht in den Sinn gekommen, diese leugnen zu wollen, sondern er hat im Gegenteil gern und oft, wenn es die Gelegenheit mit sich brachte, auf seine Vorläufer — allerdings mit besonderer Vorliebe auf die Inder — hingewiesen.

*) Die von K. Fischer angezogene Stelle findet sich in Schopenhauers Werken (edit. E. Grisebach) III, 349 f. Alle Citate sind dieser Ausgabe entnommen. Ein vor die mit römischer Ziffer bezeichnete Bandzahl gesetztes N bedeutet „Nachlass" in derselben Ausgabe.

Schon die Vorrede zum ersten Band der „Welt als Wille und Vorstellung“ (I, 12f) erteilt uns hierüber Aufschluss; noch besser aber die folgende charakteristische Äusserung (I, 533): „. . . ich bekenne, das Beste meiner eigenen Entwicklung, nächst dem Eindruck der anschaulichen Welt, sowohl dem der Werke Kants, als dem der heiligen Schriften der Hindu und dem Platon zu verdanken.“ —

Damit scheinen die Quellen der Schopenhauerschen Philosophie erschöpft zu sein. Aber wie schon Kant in der Einleitung zu den Prolegomenen darauf hingewiesen hat, dass es nicht leicht fehlen könnte, „dass nicht zu jedem Neuen etwas Altes gefunden werden sollte, was damit einige Ähnlichkeit hätte“ — „da der menschliche Verstand über unzählige Gegenstände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherlei Weise geschwärmt hat“ —, so ist es auch der Schopenhauerschen Philosophie ergangen. A. Harpf hat die Ansicht vertreten, dass „das deutsche Volk gleichsam erst in Schopenhauers Philosophie vollends das Erbe der wissenschaftlichen Tätigkeit Goethes“ angetreten habe.*) K. Fischer müsste demnach, wenn er den Ausführungen Harpf's, der die wesentliche Abhängigkeit des Philosophen von Goethe nachzuweisen versucht hat, wohl das Folgende noch zu dem obigen Satz hinzufügen: „Endlich ist der Weltanschauung Goethes ein fünftes Tor einzuräumen.“ Indessen die Ausführungen von Harpf sind nicht unangefochten geblieben; sie erfuhren eine wesentliche Umgestaltung

*) Philosophische Monatshefte XXI (1885), S. 449 f.

nach einer ganz andern Richtung durch F. Pfalz.*) Dieser geht den höchst interessanten Beziehungen der beiden Denker nach und möchte eher umgekehrt von einem Einfluss Schopenhauers oder wenigstens von einer merkwürdigen Denkannäherung des alten Goethe an den jungen Philosophen reden. Weiter hat J. Volkelt in seinem vortrefflichen Werke über Schopenhauer auch diese Frage gestreift und die Harpfschen Ausführungen als verfehlt zurückgewiesen.**) Endlich hat H. Siebeck in seinem Buche „Goethe als Denker"***) wieder auf die Verwandtschaft der beiden hingewiesen.****)

Da über die „Abhängigkeit" Schopenhauers von Goethe so verschiedene, einander widersprechende Ansichten vorliegen, dürfte eine neue Untersuchung über die Sache am Platze sein — und die vorliegende Arbeit sucht über die Frage endgültig zu entscheiden. In der Tat liegt hier die Möglichkeit einer solchen „Abhängigkeit" schon deshalb nahe, als beide eine Zeitlang im innigsten persönlichen Verkehr gestanden haben, als Schopenhauers Geistesrichtung damals noch im Werden begriffen war,

---

*) Grenzboten, 47. Jahrgang, IV. Quartal, S. 114—128 S. 172—180.

**) J. Volkelt: „Schopenhauer" (Klassiker der Philosophie X), S. 375, Anm. 295.

***) H. Siebeck: „Goethe als Denker" (Klassiker der Philosophie XV), S. 238 f.

****) Wenig Neues hat zur Sachlage, der mir erst bei Abschluss meiner Arbeit zu Gesicht gekommene Aufsatz von Heller: „Goethe and the Philosophy of Schopenhauer" (Journal of Germanic Philology [1897], S. 348 f.) gebracht. Ich werde an einer Stelle auf ihn zurückkommen.

während der um vieles ältere Goethe schon längst seine Weltanschauung gewonnen hatte. Sieht man allerdings näher zu, so scheint die Art dieser beiden Geister nichts Gemeinschaftliches aufzuweisen, sondern eher in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu bestehen. Goethe, der Denker- und Dichterfürst, der freudige Lebensbejaher, dessen Leben uns wie ein einzigartiges Kunstwerk anmutet — und Schopenhauer, der Philosoph, der sich mit Abscheu und Schrecken von dieser Welt voller Jammer abwendet, der nichts weniger war als eine geklärte und harmonische Persönlichkeit — was sollten sie einander zu sagen gehabt haben?

---

§ 2.

Schopenhauers Entwicklungsgang.

Es ist bekannt, dass Schopenhauer nicht nach langem geistigen Ringen wie etwa Kant, sondern mit frischem und jugendlichem Geist zur Konzeption seines Systems gelangt ist. Seit Oktober 1809 war er als Mediziner in Göttingen immatrikuliert; im Frühling 1810 vertauschte er dieses Studium mit dem der Philosophie und Naturwissenschaften. Dem Anraten G. E. Schulzes gemäss wendet er zunächst seinen Privatfleiss ganz Platon und Kant zu — und diese beiden Philosophen sollten seitdem auch die Leitsterne seiner Philosophie bleiben. Im Herbst 1811 bezieht er dann, mit einem Empfehlungsbrief

Goethes an den berühmten Philologen Fr. Aug. Wolf versehen, die Universität Berlin. Hier hörte er, neben anderen Vorlesungen, bei Fichte und Schleiermacher. Als im Frühling 1813 die Kriegsunruhen ausbrechen, verlässt er Berlin, um über Dresden und Weimar nach Rudolstadt zu gelangen. Hier vollendet er die bereits in Berlin begonnene Abhandlung: „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" und promoviert damit am 2. Oktober in Jena. Nachdem der junge Philosoph nach Weimar zurückgekehrt war, folgt der denkwürdige, sich bis in den Monat Mai 1814 ausdehnende Verkehr mit Goethe. —

Soweit die äusseren Lebensumstände. Betrachten wir nun die Entwicklung seiner Gedanken, in die uns vor allem sein Nachlass einen Einblick gewährt.

Noch vor Abfassung der Dissertation schreibt er in Berlin: „Unter meinen Händen und vielmehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in Einem sein soll, da man sie bisher trennte, so fälschlich als den Menschen in Seele und Körper" . . . (N IV, 338). So früh ist ihm demnach seine theoretische Philosophie im innigsten Bund mit der praktischen aufgegangen! Den Grund aber haben wir in der Persönlichkeit des Philosophen selbst zu suchen. In seinem Charakter lag der Pessimismus ebenso tief begründet, wie das Leid im Wesen der Welt. Von Kindesbeinen an war Arthur Schopenhauer in pessimistischen und weltverachtenden Gedanken herangewachsen. Er brütete gern über dem Elend der



Menschen*), und der Fünfzehn- und Sechszehnjährige hatte sich auf einer Reise durch Südfrankreich und die Schweiz in düsteren Betrachtungen ergangen.**) Und als er als Student von Göttingen nach Weimar kam (1811), tat er Wieland gegenüber die bezeichnende Äusserung: „Das Leben ist eine missliche Sache; ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken.***) Auch muss er während seines Verkehrs mit Goethe von seiner verurteilenden Weltbetrachtung kein Hehl gemacht haben, denn bei seinem Weggang nach Dresden schreibt ihm dieser die charakteristischen Verse

> „Willst du dich deines Wertes freuen
> So musst der Welt du Wert verleihen"****)

ins Stammbuch. —

Wenn Schopenhauer später als Prinzip der Moral das Mitleid erklärte, wenn er theoretisch-intuitiv sein Ich mit allen Fremden identifizierte, da in allem das gleiche „Ding an sich" sich offenbart, so schöpft er auch hier aus eigener Innenerfahrung. Er kannte das Mitempfinden fremder Leiden schon lange, denn der Sechzehnjährige „verlor plötzlich in einer reizenden Landschaft alle Reiselust, weil der Wagen an elenden Hütten und verkümmerten Menschen vorbeigerollt war". „Im Bagno von

*) Vgl. den Brief seiner Mutter, 19. Okt. 1806. Gwinner „Schopenh. Leben", 2. Aufl., S. 50.

**) Vgl. das nur teilweise bei Gwinner, S. 21—32, veröffentlichte Tagebuch. — Auch Volkelt: a. a. O. S. 8 f., hat den Jugendpessimismus hervorgehoben.

***) Gwinner: a. a. O. S. 87.

****) 8. Mai 1814. Schopenh. Werke VI, 186.

Toulon geriet er ausser sich über das Los der Sträflinge."*) Wir begreifen sehr wohl, wie er schon im Jahre 1812 gegen die Kantische Tugendlehre polemisierte. Nach ihr soll der reelle Gegenstand der Moralität nur der Mensch sein. Deshalb macht er die Anmerkung**): „Ich aber sage: wer wissentlich einen fremden Hund vor seiner Tür totfrieren lässt, ist — ein Hund. Und ich denke nicht ohne Gewissensbisse daran, dass ich in böser Laune meinen Hund ungerechterweise gemisshandelt habe." Er wagt nicht einmal den Tieren „alles Analoge von Moralität" (N III, 87) abzusprechen. Ebenso früh greift er die Grundlage der praktischen Philosophie Kants an, denn „das Moralische im Handeln aus der Vernunft herleiten ist Blasphemie." „Wer wird den Philister unvernünftig schelten? oder leugnen, dass er höchst vernünftig seine Sache angreife? Wer wird dagegen sagen, es sei höchst vernünftig gewesen von Jesus Christus, dass er sich kreuzigen liess . . ." (N III, 86 f.)

Wenden wir uns nun zur Dissertation. Von vornherein ist es als durchaus begründet anzunehmen, dass schon in ihr wesentliche Elemente seiner Philosophie vorhanden sind; denn wie hätte er sie sonst fünf Jahre später, in der Vorrede zu seinem Hauptwerk, als „Einleitung und Propädeutik" seines Systems bezeichnen und behaupten können, dass sie zum Verständnis desselben unbedingt vorausgesetzt werden müsste? Zunächst huldigt er bereits dem erkenntnistheoretischen Ide-

---

*) Gwinner: a. a. O. S. 28 f.

**) N III, 26.

alismus. Er behauptet, dass*) „das Objekt ausserhalb seiner Beziehung auf das Subjekt schlechthin nichts ist, und dass, wenn man ihm diese nimmt oder davon abstrahiert, durchaus nichts übrig bleibt und die ihm beigelegte Existenz an sich ein Unding war und verschwindet." Er verhält sich gegen das Kantische „Ding an sich" unter dem Einfluss seines Göttinger Lehrers G. E. Schulze durchaus ablehnend und skeptisch.**) Der Philosoph kennt demnach sein Hauptdogma: „Der Wille ist das Ding an sich" noch nicht. Der Wille ist ihm eine Erscheinung des „inneren Sinnes", wie die Körperwelt eine Erscheinung des „äusseren Sinnes". —

Seinen späteren Standpunkt aber scheint folgendes vorauszudeuten: er zerlegt das Ich in ein „erkennendes" und ein „wollendes" Subjekt.***) Trotzdem wissen wir, dass unser erkennendes Ich mit dem wollenden identisch ist; diese Identität ist jedoch ein unerklärliches Wunder. „Wer das Unerklärliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt, wird sie mit mir das Wunder κατ' ἐξοχήν nennen." (III, 161.) Die Bedeutung des Wollens ist ihm, wie seine im dritten Band des Nachlasses veröffentlichten Anmerkungen zu Schelling und Fries beweisen, schon damals aufgegangen. Er tadelt Schelling, dass er den Begebenheiten Realität zuspreche: „er sieht

*) „Über die vierfache Wurzel" usw. Rudolstadt 1813, S. 33.

**) Vgl. den Abschnitt: „Das Ding an sich in der Dissertation" in der Abhandlung von Th. Lorenz: Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers [Lpz. 1897], S. 10 f.

***) Dissertation 1813. S. 35.

nicht, dass es gar nicht auf das ankommt, was getan, sondern auf das, was gewollt wird." Das Reale ist „der Wille in jedem Individuo", „das Geschehende, die Begebenheiten der Welt" sind das Nichtige. (N III, 168.) Der Wille gehört nicht der Natur an: „Ich sage, mein Wille ist absolut, steht über alle Körperwelt und Natur, ist ursprünglich heilig und seine Heiligkeit ohne Schranken: vielmehr die Macht der Welt über mich hat Schranken, nämlich der terminus ist Vernichtung meiner Person: dann ist sie für mich nicht mehr: darum ist meine Freiheit ein absolutes Gesetz und für sie ist kein Unmögliches."*)

Man sieht, wenn Schopenhauer erst den Begriff „Ding an sich" aufgenommen haben wird, kommt er auch zum Dogma: „Der Wille ist das Ding an sich." —

Bekanntlich ist die Lehre von der „Intellektualität der Anschauung" ein wichtiges Glied in der Schopenhauerschen Erkenntnistheorie. Sie wird zum erstenmal eingehend in der Schopenhauerschen Schrift „Über das Sehen und die Farben" — der im Jahre 1816 erschienenen Frucht des Verkehrs mit Goethe — auseinandergesetzt (VI, 21 ff.), findet sich aber bereits in der Dissertation angedeutet. Dort hatte er die Begründung der Lehrsätze der Geometrie durch unmittelbare Anschauung verlangt.**) Diese Tatsache sollte für seinen Verkehr mit Goethe von grösster Bedeutung

*) N III, 176 f.; vgl. auch N III, 129, wo er erklärt, dass nur der Wille „wahrhaft seiend" ist.

**) Dissertation 1813. S. 96 f.

werden. Denn in einem Brief an Frauenstädt sagt der Philosoph von diesem Kapitel, dass es zuerst Goethes Aufmerksamkeit auf ihn gezogen habe.*) Hier bereits, bevor er mit Goethe in Berührung gekommen war, leuchtet ihm das unmittelbar Evidente der Anschauung ein — und gerade das Bewusstsein Goethes, in dieser Beziehung in Schopenhauer eine wahlverwandte Natur angetroffen zu haben, liess ihn das Verhältnis mit dem Philosophen beginnen.

Um aber auch den Beweis der schon damals vorhandenen Lehre von der „Intellektualität der Anschauung" zu bringen, sei auf folgende Stellen hingewiesen. Er sagt: „Ohne Anwendung des Verstandes überhaupt bliebe es bei der blossen Empfindung und käme nicht zur Anschauung."**) Da die Funktion des Verstandes in der Anwendung der Kategorien besteht, gelangt „unser Bewusstsein aus dumpfer Empfindung zur Anschauung".***)

Endlich gehören der Dissertation teilweise die Lehre von Vernunft und Verstand und die schon vor ihrer Abfassung feststehende Polemik gegen die Kantische Ethik an.****) Alle diese in der Dissertation hervorgehobenen Punkte

*) E. Grisebach: „Schopenhauers Briefe". S. 195 f. {Lpz. Reclam).

**) Dissertation S. 54.

***) Ebenda: S. 55. Schopenhauer lässt bekanntlich damals noch das ganze komplizierte Räderwerk der zwölf Kantischen Kategorien gelten. Erst in seinem Hauptwerk erklärt er sie, mit Ausnahme der Kategorie der Kausalität, für blinde Fenster.

****) Dissertation 1813. S. 53—55. S. 77.

kehren mit ziemlich geringfügigen Änderungen oder auch weiter ausgearbeitet in dem stolzen Bau des Hauptwerkes wieder. —

Gehen wir jetzt zur weiteren Betrachtung des Lebens des Philosophen über. Kaum war die Drucklegung der Dissertation beendet, als Schopenhauer „das erste Exemplar des Buches“ an Goethe gelangen liess. Wie weiter aus der Eintragung in dessen Tagebuch hervorgeht, hat Goethe bereits am 4. November 1813 das Werk gelesen, und zuerst am 6. November, an einem der Salonabende Johanna Schopenhauers, „äusserte er sich in Lobeserhebungen“ über die soeben gelesene Schrift des jungen Mannes, wobei er dem anwesenden Philosophen die Hand drückte.*) Goethe würdigt ihn in der Folge „seiner Freundschaft und vertraulichen Umgangs“. (Vitae curr. VI, 259.) Auch unterlässt er nie, die Besuche des Philosophen in seinem Tagebuch anzumerken. Ihr Verkehr hatte jedoch nicht allein die Farbenlehre im Auge, „sondern wir haben uns über die verschiedenartigsten philosophischen Gegenstände unterhalten, oft mehrere Stunden lang, welcher vertrauliche Verkehr für mich von ungeheurem und unglaublichem Nutzen war.“ (Vitae curr. VI, 260.) Schopenhauer hat immer gern Mitteilungen über diese Gespräche gemacht, ein Beweis, wie stolz er auf den Umgang mit dem „göttlichen Goethe“ war.**) Leider sollte der Verkehr

---

*) Über den folgenden Verkehr beider unterrichtet am besten das Buch E. Grisebachs: „Schopenhauer“ S. 77 f., 104 f. [Berlin, Ernst Hofmann & Co., 1897].

**) Vgl. E. Grisebach: „Schopenhauers Gespräche und

im Mai 1814 einen plötzlichen Abbruch erleiden! Da der „ernste, tiefethische Charakter“ des jungen Philosophen sich von der „leichtfertigen, oberflächlichen, herzlosen, die Mutter völlig verleugnenden Weltdame“ abgestossen fühlen musste*), folgte ein definitiver Bruch mit seiner Mutter, und Arthur Schopenhauer verlässt, nachdem er Goethe in Berka einen Abschiedsbesuch gemacht hatte, Weimar, um sich nach Dresden zu begeben. Hier verweilt er bis September 1818, worauf er sich über Wien nach Italien begibt. In diesen vier Jahren war er eifrig an der Ausarbeitung seiner Gedanken, wenn er auch noch zunächst, unter der unmittelbaren Anregung Goethes stehend, eine Abhandlung über die Farbenlehre (beendigt bereits im Juli 1815) niederschrieb. Er schickte das Manuskript sofort Goethe zu und stand über die Sache einige Zeit mit ihm in Briefwechsel (VI, 217—242), da er gern gesehen hätte, dass er es mit seinem „Feldzeichen ausgestattet“, d. h. sich auf dem Titel neben dem Verfasser als Herausgeber genannt hätte. Goethe erklärte aber seine „unüberwindliche Abneigung, auch nur den mindesten öffentlichen Anteil an dem Streite über die Farbenlehre gegenwärtig zu nehmen“ (VI, 233), und der Philoosoph erhielt seine Arbeit zurück. Am 4. Mai 1816 übersandte ihm Schopenhauer bereits die gedruckte Abhandlung: „Über das Sehen und die Farben.“ Von Goethes Standpunkt ausgehend, war er sein Gegner

---

Selbstgespräche“. S. 4 f. [Berlin 1898]. Gwinner: a. a. O. S. 138 f.

*) Grisebach: Schopenhauer, S. 99.

geworden*) — so sagte Goethe, während Schopenhauer meinte, er sei „tausendmal mehr sein Verfechter (und zwar recht aus dem Grunde) als sein Gegner." (VI, 235.)**) Bei dieser Sachlage — Goethe hat sogar seinem Groll in Epigrammen und sonstigen Äusserungen Ausdruck verliehen***) — ist nicht aus dem Auge zu verlieren, dass Goethe über die Angriffe auf seine Farbenlehre aus den Kreisen der Wissenschaft höchlichst verstimmt war und auch die geringsten Meinungsverschiedenheiten nicht zu ertragen vermochte; dass aber Schopenhauer sich zeitlebens als Anhänger der Goetheschen Farbenlehre betrachtet hat und nicht wenig darüber entrüstet war, dass sie keinen Anklang fand. —

Am 16. Juni 1816 bedankte sich Goethe für „den Empfang seines wohlgedachten Aufsatzes" (VI, 242), und hiermit bricht der Briefwechsel für längere Zeit ab. Schopenhauer ist mit der Ausarbeitung seines Hauptwerkes beschäftigt. Nachdem er dieses vollendet, ist „der erste und einzige, der von dem bevorstehenden Erscheinen seines Buches briefliche Kunde" erhielt: Goethe. Da er zugleich die Absicht geäussert hatte, nach Italien zu gehen, lag dem Antwortschreiben Goethes ein Empfehlungsbrief an Lord Byron bei. (9. Aug. 1818.)****) Scho-

---

*) Vgl. Briefwechsel zwischen Goethe und dem Staatsrat Schulz [Leipzig 1853], S. 149.

**) Über die streitigen Punkte vgl. besonders Goethejahrbuch IX, 100 f.

***) Schopenhauers Werke VI, 19. Goethejahrbuch XVI, 209 f.

****) Grisebach: Schopenhauer, S. 118.

penhauer befand sich bereits in Italien, als er zuerst von seiner Schwester Mitteilung über die Übersendung seines Hauptwerkes an Goethe erhielt. „Goethe empfing es mit grosser Freude, zerschnitt gleich das ganze dicke Buch in zwei Teile und fing augenblicklich an, darin zu lesen.“ (VI, 190.) Auch hatte er gleich die Stellen besonders bemerkt, die ihm am meisten gefallen hatten. (VI, 191.) — Als dann die Reise des Philosophen, auf die Nachricht des Zusammenbruches des Danziger Handelshauses hin, so plötzlich Abbruch erlitt, besuchte der Zurückgekehrte auch Goethe in Weimar (19. und 20. August 1819). Damals standen sie sich zum letztenmal gegenüber, seitdem hat jeder Verkehr zwischen ihnen aufgehört.*)

Nachdem wir uns das Leben des Philosophen vor Augen geführt haben, können wir zur Entwicklungsgeschichte seiner Gedanken zurückkehren. Bei der obigen Betrachtung seiner frühen Aufzeichnungen (S. 9 f.) haben wir mit Absicht einen Umstand bisher verschwiegen; er sollte zur Brücke werden, die die neuen Gedanken mit den alten verknüpfte. Wir haben bereits hervorgehoben, dass Schopenhauer bei seinem System von vornherein die praktische Philosophie nicht weniger im Auge hatte als die theoretische (N IV, 338). Nun ist in den Aufzeichnungen aus den Jahren 1813 und 1814 eine Anlehnung an die platonische Ideenlehre zu konstatieren.**) Der Welt

*) Über den Verlauf dieser Besuche vgl. Grisebach: a. a. O. S. 135.

**) Vgl. Lorenz: a. a. O. S. 20 f.

der Individuen steht die Welt der Ideen gegenüber. Er unterscheidet ein doppeltes Bewusstsein: das „empirische" und „bessere". Denn der Mensch kann sich jeden Augenblick „als ein sinnliches, zeitliches, oder auch als ewiges Wesen betrachten". (N III, 79f.; Bogen F, Berlin 1813.) Das empirische Bewusstsein geht auf die Sinnenwelt; es betrachtet die Welt nach dem Satz vom Grunde. Das bessere Bewusstsein hat zwei Äusserungsformen, eine theoretische (das Genie) und eine praktische. Beide betrachten „die Idee der Dinge, das Was und Wie derselben, nicht das Warum", und hieraus entsteht „im Theoretischen die Kunst, im Praktischen die Tugend". (N IV, 27.) „So wurde mit der Ethik die Ästhetik aufs engste verbunden."*)

In der späteren Darstellung des Hauptwerkes beruft sich Schopenhauer nur noch in der Ästhetik auf die Platonische Idee, in der Ethik trat an ihre Stelle das Kantische Ding an sich. Kein Wunder, wenn er in sich weniger einen Nachfolger Kants als Platons sieht: wird er damals doch nicht müde, Platon zu preisen, weil er die hohe Wahrheit gefunden habe, „nur die Ideen sind wirklich." (N IV, 20.) Deshalb ist die Philosophie ebenfalls wie die Kunst auf die „Ideen" gerichtet. (N IV, 21, 23.)

Wie kommt nun der Philosoph, der sich gegen das „Ding an sich" gewendet hatte, dazu, dieses

*) Lorenz: a. a. O. S. 21. Wir begreifen sonach, wie er die Philosophie schon während seiner Berliner Studienzeit als Kunst bezeichnete. (N III, 157.)

in der Ethik an Stelle der Platonischen Idee zu setzen? Zunächst hatte er den Begriff „Ding an sich“ als zulässig in sein Denken aufzunehmen, denn vorher glaubte er, es sei weder etwas über sein Dasein, noch über sein Nichtsein auszumachen. Die erste Bemerkung, die die Aufnahme anzeigt, schrieb er in Dresden 1814 nieder: „Platons Lehre, dass nicht die sinnenfälligen Dinge, sondern nur die Ideen, die ewigen Formen wirklich seien, ist nur ein anderer Ausdruck der Lehre Kants, dass die Zeit und der Raum nicht den Dingen an sich zukämen, sondern bloss Formen meiner Anschauung seien.“ (N IV, 24 Anm. 2.) Er hält beide Lehren für identisch und fährt fort: „Die Identität dieser beiden grossen und dunkeln Lehren ist ein unendlich fruchtbarer Gedanke, der eine Hauptstütze meiner Philosophie werden soll.“ Er meint: „Die Platonische Idee ist Kants Ding an sich, d. h. frei von Raum und Zeit und dadurch von Vielheit, Wechsel, Anfang und Ende.“ (N IV, 24.) Die Platonischen Ideen sind die adäquaten Repräsentanten der natürlichen Gattungsbegriffe. So viele es solcher gibt, so viel Ideen, also auch ebensoviel Dinge an sich. Er betont dies ausdrücklich auf dem von Lorenz eingesehenen Bogen RR Dresden 1814: „Das, wodurch die Dinge — versteht sich einer Species — identisch sind, ist ihre Idee oder das Ding an sich.“*) Schopenhauer

---

*) Vgl. den Abschnitt bei Lorenz: „Aufnahme des Begriffes Ding an sich.“

kennt also damals viele Dinge an sich oder Ideen.*)

Wir wiesen bereits früher darauf hin (S. 12 f.), wie der Philosoph schon in Berlin nahe daran war, im Willen das Ding an sich zu erkennen. Nicht lange nach der Aufnahme des Begriffes „Ding an sich" und seiner Identifizierung mit der Platonischen Idee erklärt er: (Dresden 1814) „Die Platonische Idee, das Ding an sich, der Wille — dies alles ist eins." (N IV, 191.)

Schopenhaur, diese „Synthese zwischen Kant und Platon" (K. Fischer) ist nicht dazu gekommen, die beiden Philosopheme Ding an sich und Platonische Idee widerspruchslos zu vereinigen. Seine Metaphysik steht auf schwankendem Grund: Folgt er der Platonischen Gedankenreihe, die das Metaphysische als das Eine, Allgemeine bezeichnet und dem Vielen, Einzelnen gegenüberstellt, so erhält er zwei getrennte Welten: die Welt der Ideen und der Sinnendinge. Schliesst er sich aber Kant an, und erklärt die physische Welt mit der metaphysischen für identisch, nur auf gänzlich verschiedene Weise gegeben — die erste von aussen durch die Sinnlichkeit und unsern Verstand, die zweite von innen und ganz unmittelbar — wie will er dann beide Lehren miteinander in Einklang bringen?**) Ihm waren Ding an sich, Wille und Idee eine Zeitlang identisch: im Hauptwerk entfernt der Philosoph aber die Vielheit aus der Welt

*) Siehe auch das bedeutsame Schema. N IV, 212 f.

**) Lorenz: a. a. O. S. 34 f. geht auf die beiden Gedankenreihen und ihren Widerstreit eingehend ein.

des ὄντως ὄν. Jede Idee ist der Wille, das Ding an sich der betreffenden Gattung; alle Willensarten fasst er aber unter dem Gesamtbegriff „Wille", und dieser wird als das eine Ding an sich zu Grunde gelegt. Wir erhalten sonach einen „Willen" als das eine „Ding an sich". Er objektiviert sich in einem Stufenreich ewiger „Ideen", (seinen „Erscheinungen"), und die Individuen sind wieder „Erscheinungen" der betreffenden Idee. Für die einzelnen und vielen Individuen einer Gattung ist also das „Ding an sich" die zu Grunde liegende „Idee", die sich in ihnen objektiviert; sie selbst aber ist wiederum „Erscheinung" (gibt es doch viele Ideen und Vielheit herrscht doch nicht im Ding an sich.) Kant aber und mit ihm Schopenhauer erklärt die „Erscheinung" mit dem „Ding an sich" identisch, nur ist sie eben durch die Art unseres Erkenntnisvermögens bedingt. —

Die Schopenhauersche Metaphysik hat sich uns bisher als eine durchaus stetige Entwicklung dargestellt. Nirgends scheint ein Eingreifen Goethes stattgefunden zu haben. Wir wollen deshalb im folgenden diese „Beeinflussung" zunächst an Hand ihrer beiderseitigen Weltanschauung, dann durch Betrachtung ihrer Erkenntnismethoden prüfen und sehen, was es mit ihr auf sich hat. Erst aus dem folgenden wird dann klar werden, warum eine eingehendere Betrachtung der Grundlagen der Schopenhauerschen Philosophie hier vorausgeschickt worden ist.

---

§ 3.
Die Stellung Goethes und Schopenhauers zur monistischen Weltanschauung.

Es ist bekannt, dass die Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts einen entschiedenen Zug zur Alleinheitslehre aufweist. Diese Wendung zum Monismus oder Neu-Spinozismus, wie man besser sagt, setzt bereits in den beiden letzten Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts ein und hat bald in poetischen und philosophischen Werken Ausdruck gefunden. Überblicken wir die Geschichte dieses Drängens nach der metaphysischen Einheit, der „grossen Lehre vom *ἓν καὶ πᾶν*", so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass hier Goethe und Schopenhauer eingereiht werden müssen. Beide stimmen mit den Eleaten, Skotus Erigena, Giordano Bruno und Spinoza darin überein, dass der Kern jeglichen Dinges der Natur, jedes Lebendigen ein und derselbe sei, dass das Wesen aller Dinge schlechthin eines sei. Beiden ist die Natur etwas Lebendiges, ins Dasein Drängendes; allen wechselnden Gestalten liegt ein Ewiges zu Grunde. Auf Grund dieser Betrachtung gelangen beide zu einer Weltanschauung voll poetischen Schwunges und Tiefe.

Aber neben dieser Gemeinsamkeit und Verwandtschaft läuft ein fundamentaler Gegensatz her. Goethe ist der Vertreter eines durchaus ästhetisch-optimistischen Pantheismus. „Was ist doch ein Lebendiges für ein herrlich und köstlich Ding, wie abgemessen für seinen Zweck, wie wahr, wie seiend!" ruft er aus. Ihm erscheint die geniale Intuition, deren Gegenstand

die vollendete Harmonie und Schönheit des Weltalls ist, die in jedem Einzelwesen ein Abbild der allem zu Grunde liegenden Harmonie erblickt, als der Gipfel der menschlichen Erkenntnis. Schopenhauer aber bringt zum erstenmal jene Seiten der Welt zum Wort, die der so oft verkündeten Weltharmonie widerstreiten. Er beleuchtet ihre Kehrseite, und dies lässt ihn die Welt in einem ganz andern Licht betrachten. Die ästhetisch-optimistische Weltanschauung schlägt bei ihm in eine moralisch-pessimistische um! Er, der Hörer Fichtes und eifrige Leser Schellings, der Schüler Goethes war ein Moralist vom Scheitel bis zur Zehe. Seiner Künstlernatur zum Trotz, im Gegensatz zu seinen ästhetisch-künstlerischen Neigungen, stellt er die Ethik in den Mittelpunkt seines Systems. Wir haben ja schon mehrfach darauf hingewiesen, wie eng Ethik und Metaphysik bei ihm zusammenhängen; aber die Ethik war ihm die Hauptsache, wie folgendes beweist.*) Diese Welt voll ewigen Kampfes, dieser Tummelplatz allen möglichen Jammers und Elends, diese Objektivation des Willens zum Leben, dieses blinden Triebes ins Dasein, sie soll einen moralischen Sinn haben! Sie trägt eine Urschuld in sich, denn sie ist etwas, was nicht sein sollte. So kann Schopenhauer auch behaupten: „Moralische Untersuchungen sind ungleich wichtiger als physikalische, und überhaupt

*) Vgl. die frühe Bemerkung N III, 133, wo er fragt: „Lässt sich etwas Realeres denken, als das Moralische?“

als alle andern, weil sie fast unmittelbar das Ding an sich betreffen, während physikalische auf dem Gebiet der Vorstellung, d. h. der Erscheinung haften." (II, 693.) Ja er erblickt „seit Sokrates das Problem der Philosophie" darin, „die Kraft, welche das Phänomen der Welt hervorbringt, mithin die Beschaffenheit derselben bestimmt, in Verbindung zu setzen mit der Moralität der Gesinnung, und dadurch eine moralische Weltordnung als Grundlage der physischen nachzuweisen." (II, 694.)*) — Es ist der alte Gegensatz zwischen Renaissancekünstler und Reformator, der in Goethe und Schopenhauer aufs neue zum Ausdruck kommt.

Da der Moralist seine Anforderungen an den Weltlauf nicht erfüllt sieht, hat seine Weltanschauung die naturgemässe Tendenz, in Pessimismus umzuschlagen, und der Pessimismus Schopenhauers ist ein durchaus moralischer.**) Greifen wir zu dem stimmungsvollen Kapitel „Charakteristik des Willens zum Leben" im zweiten Bande des Hauptwerkes (II, 410 f.), so finden wir unsere Ansicht auf Schritt und Tritt bestätigt. Er sagt: Betrachtet man den unglaublichen Aufwand von Kraft und Gewandtheit, Klugheit und Tätigkeit im Leben eines jeden Geschöpfes und sieht sich dann um nach dem Lohn für alle diese

*) R. Lehmann: „Schopenhauer und die Entwicklung der monist. Weltanschauung" (Berlin 1892) hat der geschichtlichen Stellung eine eingehende Betrachtung angedeihen lassen.

**) Die letzten transzendenten Fragen der „moralischen Weltordnung" Schopenhauers werden überzeugend von R. Böttger: „Das Grundproblem der Schopenhauerschen Philosophie" (Greifswald 1898) behandelt.

Kunst und Mühe, nach dem Zweck dieses rastlosen Strebens; fragt man sich, was kommt bei dieser äussersten Anstrengung aller Leibes- und Geisteskräfte heraus? Ein kurzes Leben, das im glücklichsten Falle erträgliche Not und verhältnismässige Schmerzlosigkeit aufweist. Sieht man sich da nicht zu der Einsicht gedrängt, dass das Leben ein Geschäft ist, dessen Ertrag bei weitem nicht die Kosten deckt? Macht man sich dann noch die überwältigende Menge der Schmerzen und des Jammers, das ungeheure Überwiegen der Leiden klar und fragt sich: wozu die ganze Greuelscene?, so ist die einzige Antwort: So objektiviert sich der Wille zum Leben! — Der moralische Idealist, der von der höllenartigen Beschaffenheit der Welt abgestossen wird, wendet sich ab von ihr. Er kommt zur Erkenntnis, dass in allem dasselbe ewige Wesen steckt, und grenzenloses Mitleid erfasst ihn, dieses Fundament jeder echten Moral; er gelangt endlich zu seiner grossartigen Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben. —

R. Lehmann hat treffend darauf hingewiesen, dass auch der ästhetische Genuss bei Schopenhauer ein moralischer ist.*) Das künstlerische Anschauen der Idee ist weiter nichts als ein willenloses Betrachten; der Wille aber ist das Ursündhafte, das Nichtseinsollende. Schweigt der Wille in uns, so sind wir zum reinen Subjekt des Erkennens geworden; dann schauen wir im Ob-

*) R. Lehmann: a. o. O. S. 19. Schon 1813 hatte sich ihm das Erlösende, Beglückende der Kunst auf Grund seiner pessimistischen Stimmung aufgedrängt. N III, 77 f.

jekt unmittelbar den Repräsentanten der Idee. Damit hat der Philosoph das ästhetisch-Phänomen auf dieselbe Linie wie das ethische gerückt, und er weist sogar selbst auf diese „Analogie und sogar Verwandtschaft" hin. (II, 434.) Sie unterscheiden sich aber dadurch voneinander, dass im ethischen Phänomen nicht die „Idee", sondern dass „Ding an sich" als das sich in den Erscheinungen Objektivierende erkannt wird.*) Diese Erkenntnis führt zum Mitleid: das erkannte fremde Leiden verwandelt sich in empfundenes, eigenes, und endlich wird der Wille mittelst dieser Erkenntnis völlig besiegt. Die Verneinung des Willens führt zum Nirwana. —

Auch der ästhetisch-kontemplative Standpunkt Schopenhauers zeigt also einen scharfen Gegensatz zur Goethe-Schellingschen Weltbetrachtung. Die Goethesche Ethik wird wesentlich durch die ästhetische Gesamtrichtung beeinflusst, bei Schopenhauer wird die Ästhetik durch einen moralischen Gesichtspunkt beherrscht. Gehen wir bei Goethe auf die Sache noch etwas näher ein. Seine Ansichten über das Sittliche sind durch seine Grundüberzeugung von dem normalen Verhältnis des Sinnlichen und Geistigen bedingt. Sind diese beiden Glieder vereinigt und ausgeglichen, dann gelangen wir zur Urform des Menschlichen, zur Harmonie des Wesens, in der sich allein das Glück und der Wert des Menschen ausspricht. Der Mensch hat die

*) Bekanntlich hatte er früher, als das „bessere Bewusstsein" im Mittelpunkt seiner Gedanken stand, auch hier eine Erkenntnis von Ideen angenommen. Vgl. oben S. 19.

Aufgabe, aus seiner Natur das Sittliche, wie das Schöne zu entwickeln. Denn das Moralische ist gleichwertig mit der ästhetischen Ausbildung des menschlichen sinnlich-geistigen Wesens. Und hierin erblickt Goethe die Einstimmigkeit des Menschen mit der allgemeinen Natur.*) —

Die Ästhetik Schopenhauers bewegt sich in einem durch die Grundlegung der Metaphysik verbotenen Gedankengang. Er hatte den Willen als blinden, vernunftlosen Trieb, als Drang ins Leben bezeichnet. Wie kommt nun dieser schuldige, rohe, verneinenswerte Wille dazu, sich in einem Stufenreich ewiger Ideen zu verkörpern, dessen wir eben in der ästhetischen Anschauung als reines Subjekt des Erkennens teilhaftig werden? Wie kann dieser vernunftlose Wille sich als Künstler gebärden und das Schöne hervorbringen? Hier spricht der Künstler zu uns, der Denker, dem sich das Wesen der ästhetischen Betrachtung beglückend geoffenbart hatte.**) Aber — und hierauf kommt es an — der Philosoph bewegt sich in dieser Lehre auf demselben Standpunkt wie seine Gegner: Goethe und Schelling. Schelling hatte behauptet, dass wir die Platonischen Ideen in der unbewussten Seligkeit der intellektualen oder transzendentalen Anschauung, in welcher Subjekt und Objekt miteinander verschwinden und nur das absolute Erkennen, das reine Subjekt-Objekt

*) Vgl. die ausführliche Darstellung Siebecks: a. a. O. S. 190 f.

**) Volkelt: a. a. O. hat in dem Abschnitt „Die Objektivationen des Willens" die Ideenlehre vortrefflich gewürdigt.

übrig bleibt, erkennen. (Schellings Werke, 1, 317 bis 327, I, 4, 327.) Schopenhauer hatte während seiner Studienzeit die Schriften dieses Philosophen eifrig durchgearbeitet (N III, 123—171), aber er hatte durch sie nicht zuerst die Platonische Ideenlehre kennen gelernt! Wissen wir doch, dass er, als er nach Göttingen kam, auf den Rat Schulzes hin im Jahre 1810 seinen Privatfleiss „Platon und Kant zuwandte". Er kannte demnach die Platonische Ideenlehre aus den Schriften Platons, und zu ihm fühlte er sich von vornherein mehr hingezogen, als zu Kant oder gar zu Schelling. Lesen wir seine Bemerkungen über diesen Philosophen, so werden wir auf Schritt und Tritt des fundamentalen Gegensatzes beider gewahr. Trotzdem will R. Lehmann in der Ideenlehre eine „Anleihe" bei Schelling erblicken,*) und E. v. Hartmann geht sogar soweit, zu sagen: „Schopenhauer sieht die Platonischen Ideen lediglich mit den Augen Schellings, ohne seine Quelle zu nennen."**) Demgegenüber müssen wir folgendes festhalten. Schon in Berlin kennt der junge Schopenhauer den Begriff des „besseren Bewusstseins" mit seinen zwei Äusserungsformen, einer theoretischen (das Genie = Kunstbetätigung, Philosophie) und einer praktischen (der Übung der Tugend). Zugleich studiert er die Bücher Schellings, und, soviel er auch gegen ihn polemisiert, einmal stimmt er ihm voll und ganz zu (N III, 128): es

---

*) R. Lehmann: a. a. O. S. 20.

**) E. v. Hartmann in dem Aufsatz „Herkunft und Werdegang der Schopenhauerschen Philosophie". „Gegenwart" 1898. S. 326 f.

betrifft die Ausführung Schellings über die intellektuale Anschauung. Sie ist das „geheime, wunderbare Vermögen, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes . . . Selbst zurückzuziehen, das Ewige in uns zu schauen.“ Diese Anschauung aber überzeugt uns, „dass irgendetwas im eigentlichen Sinne ist,“ und dies ist für Schelling die Platonische Idee, die er damals mit Kants Ding an sich identifizierte. (Schellings Werke I, 1, 406 bis 407, 415.) Schopenhauer aber bekämpfte damals noch Kants „Ding an sich“, in der Dissertation erhält es immer noch das Prädikat „berüchtigt“. — Wenn aber eben Schopenhauer, erfreut, „die grosse, lautere Wahrheit“ der Schellingschen Ausführungen über die transzendentale Anschauung gelobt hatte, gleich darauf wird er sich doch bewusst, dass sie von seinem Begriff des „besseren Bewusstseins“ abweicht. Er bemerkt (N III, 131 und 153), dass die intellektuale Anschauung Schellings von „intellektueller Kultur (d. h. Verstandeskultur)“, als ihrer Bedingung, abhängt. Er aber leugnet gerade eine solche „vom empirischen Wollen und der Verstandesbildung abhängige intellektuale Anschauung“; er möchte sie mit Plato dem „Aufsteigen zur geistigen Sonne,“ was gerade „das innere Wesen des Genies ist,“ vergleichen. Sein besseres Bewusstsein ist durch keinen Verstandesbegriff auszudrücken. „Was ich meine, ist ausserzeitlich und steht nicht in unserer Willkür nach Begriffen.“ (N III, 153.) —

Nach dem Vorausgegangenen steht fest, dass Schopenhauer während seiner Berliner Studienzeit, in der Dissertation und der nächst darauffolgenden

Zeit die Schellingsche Formel: Platonische Idee = Ding an sich nicht unterschrieben hätte. Er stimmt ihr erst in Dresden (1814) zu, nachdem er sich mit dem Begriff „Ding an sich“ befreundet hatte. (N IV, 24.) Bald darauf schreibt er dann: „der Wille ist die Idee“ (N IV, 192) oder „die Platonische Idee, das Ding an sich, der Wille — dies alles ist eins.“ (N IV, 191.) Indem Schopenhauer das „Ding an sich“ gleich der „Platonischen Idee“ setzt, kreuzt sich sein Gedankengang mit den Ausführungen Schellings. Dieses Zusammentreffen in der Ästhetik ist nicht zu leugnen, wenn es jedenfalls auch zufällig ist. In der Metaphysik aber geht er sofort weiter: er entfernt die Vielheit aus der Welt des ὄντως ὄν (vorher nahm er ja viele Dinge an sich oder Ideen an), der Wille ist das eine Ding an sich, das sich in einem Stufenreich ewiger Ideen objektiviert. Dazu ändert er die praktische Äusserungsform des besseren Bewusstseins, die nicht mehr im Schauen der Platonischen Ideen, sondern in der Erkenntnis, d. h. dem Innewerden des Dinges an sich bestehen soll. — Wenn der Philosoph seine Metaphysik jetzt aus einem monistischen Prinzip, dem Willen herauswachsen lässt, bewegen sich seine Gedanken abermals auf derselben Bahn wie die Schellings. Dieser setzte als Urgrund der Welt, die Identität des Realen und Idealen, das Absolute. — Erwägen wir diese Tatsachen, so erscheinen sie auffallend genug; aber sie erklären sich einmal aus dem eingehenden Studium, das Schopenhauer den Werken Platons und Kants hatte angedeihen lassen; zum andern aus

der Richtung der zeitgenössischen Denker, die mehr oder weniger zum Monismus neigten. Dazu ist die Konzeption des Willens als Urgrund der Welt eine durchaus originale. Kurz alle Tatsachen sprechen dafür, dass wir die „Selbständigkeit" Schopenhauers nicht zu bezweifeln vermögen, wobei wir aber die Verwandtschaft mit Schelling ruhig zugeben können. Schopenhauer verarbeitet fremde Gedanken so, dass sie sich seinen eigenen assimilieren; er liest seine Grundgedanken in alle hinein und aus allen heraus.*) Auch hat er selbst gesagt: „Fichte und Schelling stecken in mir, aber ich nicht in ihnen, d. h. das wenige Wahre, was in ihren Lehren liegt, ist in dem, was ich gesagt habe, mit enthalten." (N IV, 346.)

Nach dieser Abschweifung wenden wir uns zu einem neuen bedeutungsvollen Punkte in der pantheistischen Weltanschauung Goethes und Schopenhauers. Ich denke an ihre Stellung zur genetischen Weltanschauung, zum Gedanken der Entwicklung in Natur und Geisteswelt, wie er bereits durch Lessing, dann aber namentlich durch Herder in den Mittelpunkt der Weltbetrachtung gestellt worden war. Es ist bekannt, welch eine ausschlaggebende Bedeutung Goethe in der Erkenntnis des genetischen Prozesses im Natur- und Menschenleben zukommt, denn gerade darin liegt das Originale seiner Welt- und Lebensanschauung. Den Pantheismus Spinozas, dessen Wesen in der Erkennt-

*) Dies ist auch die Ansicht R. Richters: „Schopenhauers Verhältnis zu Kant" [Leipzig 1893] S. 46 f. Und spricht nicht seine Deutung der Kantischen Philosophie besonders stark hierfür?

nis des einheitlichen Seins bestand, vertiefte er, um ihn durch den Pantheismus des Werdens, des nach höherer Gestaltung strebenden Weltprozesses zu ersetzen. Für Goethe wie für Spinoza ist mit dem Begriff des Daseins auch die Vollkommenheit alles Gegebenen — ist es doch nur eine Äusserungsform der Gottheit, ein Modus der göttlichen Substanz — feststehend. Es ist „das ewig Eine, das sich vielfach offenbart," das im Kleinsten, wie im Grössten, im Unvollkommenen wie im Vollkommeneren, sich nach und nach deutlicher und vollständiger ausspricht. Wenn aber Spinoza das Verschwinden der Dinge, der Individuen in der allumfassenden Einheit des Göttlichen hervorhebt, so legt Goethe gerade auf den eigentümlichen Wert, die einzigartige Bedeutung des Einzelnen Gewicht. Die All-Einheit schliesst die Vielheit der Individualsubstanzen bei ihm sehr wohl ein. — Goethe erkennt in der ganzen Natur „zwei grosse Triebräder", die er nach ihrer Wirkung als Polarität und Steigerung benennt. Die Wechselwirkung dieser Gegensätze bedingt die Stufen der Entwicklung des Gewordenen. Von diesen Grundgedanken aus gelangt der Dichter und Denker zur Erfassung des Wesens des Organismus, zu seiner Theorie der Metamorphose der Pflanzen und Tiere. Der Gedanke der genetischen Entwicklung, des Zusammenhanges zwischen dem Pflanzen- und Tierreiche befriedigte ihn nicht, er suchte ihn auch auf den Menschen zu erweitern. So kam er zu einer Entdeckung des Zwischenkieferknochens, dessen Fehlen man in der damaligen Anatomie zur Kennzeichnung des spezi-

fischen Unterschiedes zwischen Mensch und Tier benutzt hatte. Nichtsdestoweniger unterscheidet sich Goethe von der modernen Descendenztheorie dadurch, dass er eine gemeinsame Stammform nicht anerkennt. Bei ihm ist nur von einer „idealen Einheit“ die Rede, denn das „Rückgrat in Goethes Metamorphosenlehre“ müssen wir gerade in der Ansicht von dem ursprünglichen Bestehen verschiedener organischer Typen, die mit ihren verschiedenen Eigenarten allen von äusseren Verhältnissen bedingten Veränderungen Stand halten, erblicken.*)

Wie stellt sich nun Schopenhauer zu diesen grossen Gedanken Goethes? Lässt sich in seiner Alleinheitslehre ein Anschluss an die Ansichten seines Lehrers in der Farbenlehre erkennen? Den Willen, den Willen zum Leben, den er zuerst als Kern unseres Ichs gefunden hatte, erblickt er als das Wesen aller Dinge, des Anorganischen wie des Organischen. Überall derselbe rohe, vernunftlose Trieb ins Dasein, überall ein Streben ohne Ziel, ohne Rast, ohne Ende, ein ewiges Werden und ein endloser Fluss. K. Fischer ist deshalb berechtigt, das Schopenhauersche System ein „monistisches Entwicklungssystem“ zu nennen.**) Das Allumfassende ist der Wille, das Ding an sich; durch seine Bejahung entstehen seine Objektivationen, die Platonischen Ideen. Sie sind weder zeitlich noch geschichtlich geworden, vielmehr ewig gewollte

*) Vgl. das Kapitel „Die Natur“ bei Siebeck: a. a. O. (S. 70—134).

**) K. Fischer: a. a. O. S. 462.

Weltstufen. Sie sind die Fussstapfen des Weges, auf welchem der der Existenz verfallene und nach Erlösung strebende Wille sich mühsam emporarbeitet, bis zur vollständigen Offenbarung seines Wesens, das im Menschen zu erblicken ist.*) Wenn die einzelnen Dinge nie sind, sondern unaufhörlich werden, um rasch wieder zu vergehen, so stehen sie unbeweglich und fest mitten im Strom der Mannigfaltigen. Oder mit Schopenhauers Worten: „Wie die zerstäubenden Tropfen des tobenden Wasserfalls mit Blitzesschnelle wechseln, während der Regenbogen . . . in unbeweglicher Ruhe feststeht, ganz unberührt von jenem rastlosen Wechsel; so bleibt jede Idee . . . ganz unberührt vom fortwährenden Wechsel ihrer Individuen." (II, 566 f.) Die Platonischen Ideen stellen eine Stufenfolge von Entwicklungsformen des Ureinen dar, das dieses Reich ewiger Gattungen, diese Welt geordneter typischer Wesenheiten hervorgebracht hat. Nachdem der Allwille durch dieses Reich der Urbilder hindurchgegangen ist, gelangt er zu den Einzelgestalten. Die Ideen sind unabhängig von Raum und Zeit, und daher nicht in die Vielheit der Individuation eingegangen. Jedes Einzelne hat sein Ur- und Musterbild im Ideenreich; in ihm herrscht innere Zusammengehörigkeit und Übereinstimmung, diese Welt ist voll Dranges nach Vervollkommnung. Das Unvollkommnere zeigt schon „die Spur, Andeutung, Anlage des zunächst liegenden Vollkommneren." (I, 204.) In jedem höheren Typus lebt das Untergeordnete

*) Worte Deussens: „Elemente der Metaphysik" [2. Aufl.] S. 120.

fort. Der Mensch, diese höchste Objektivation, hat alle übrigen Formen, Tiere, Pflanzen und Unorganisches zur Voraussetzung. Erst durch ihn ergänzt sich diese ganze Stufenfolge zur vollständigen Objektivation des Willens. Alle diese Objektivationen sind zur Idee des Menschen ebenso notwendig, wie die Blüten des Baumes Blätter, Äste, Stamm und Wurzel voraussetzen. (I, 215.) Die ursprüngliche Einheit des Willens aber macht es möglich, dass das so zweckmässig und überlegt Scheinende, doch ohne Überlegung, ohne Zweckbegriff, ohne Vorstellung geschieht. (I, 221 ff.) —

Von dem Gedanken ausgehend, dass die Platonischen Ideen ungeworden und unvergänglich sind, tadelt Schopenhauer Lamarck, weil er die Tierspecies, statt dieselben platonisch aufzufassen, historisch und genetisch geworden erklärt habe. (III, 242 ff.) Nun sind die morphologischen Ansichten Goethes auch im Sinne Lamarcks zu verstehen, und deshalb macht der Philosoph gegen sie entschieden Front. Ja er redet sowohl von der Pflanzenmetamorphose, als auch von der Erklärung des Schädels aus Wirbelbeinen mit „einer sichtlichen und auffallenden Herabsetzung.“ (K. Fischer.)*) Endlich verdächtigt er Goethe sogar der Entlehnung der Grundgedanken der „Metamorphose der Pflanzen“ von K. F. Wolff. (II, 64 f.) Wie ist diese Gegnerschaft zu erklären? Was zunächst die Polemik gegen Lamarck anlangt, wobei Schopenhauer von dem Urtier, „welches konsequent ohne alle Gestalt und Organe hätte sein müssen“ — zu welcher Ansicht

*) Vgl. Schopenhauers Werke II, 391 f.

aber dieser Forscher, wenn er den Mut gehabt hätte seine Annahmen durchzuführen, genötigt gewesen wäre — ablehnend spricht, so will Goethe ebenfalls nichts von einer gemeinsamen Stammform wissen.*) Beide treffen also hier zusammen, und beide begründen auch ihre Meinungen im wesentlichen gleichartig. Wie Goethe, so nimmt Schopenhauer viele Grundtypen (Ideen) an. Bei dem Metaphysiker sind sie jedoch ungeworden, sondern nur gewollt. Dieses Gegensatzes muss er sich bei der Goetheschen Morphologie bewusst geworden sein, und daher seine ablehnende Haltung. Er stellte wohl dabei Goethe und Lamarck in dieselbe Reihe, ohne zu wissen, dass Goethe seiner eigenen Theorie näher kam. — Ohne Zweifel hat K. Fischer**) recht, wenn er hervorhebt, dass Schopenhauer sich von Darwins Lehre von der Entstehung und Veränderung der Arten abgestossen gefühlt hätte. Die Arten als entwicklungsgeschichtliche Produkte lagen ihm völlig fern, wenn er auch ein Entspringen der höheren Typen aus den niederen angenommen hat. Der grosse Unterschied besteht einmal darin, dass die Ideen bei Schopenhauer Willensobjektivationen sind, dass wir also in ihnen etwas gänzlich Metaphysisches zu erblicken haben, zum andern darin, dass sie keine zeitlichen und allmählichen Übergänge zulassen.***) Einmal, zur glücklichen Stunde entsteht aus dem Ei „die ihm nächst verwandte, jedoch eine Stufe höher stehende Gestalt". Dabei

*) Vgl. Siebeck: a. a. O. S. 109 f.

**) K. Fischer: a. a. O. 464 f.

***) Auch Volkelt: a. a. O. S. 198 f. weist auf diese Tatsachen hin.

ist eben die Fötusform über die Form der ihn tragenden Mutter um eine Stufe hinausgegangen. (II, 167 f.). Der Übergang erfolgt also kraft der Idee und niemals stufenweise.

Dieser Entwicklungsgedanke im System des Philosophen ist mit Widersprüchen erkauft worden. Denn wie können die unzeitlichen, ewigen Ideen in ihrem Hervorgehen von zeitlichen Bedingungen abhängen? Auch passt der Streit der Ideen untereinander, der Kampf, aus dem die Steigerung der niederen Objektivationsstufe zur höheren Idee, welche sich jene niedrigeren durch überwältigende Assimilation unterworfen hat (I, 205 f.), erfolgt, nicht zu ihrer Einheit und Ewigkeit. Allerdings tritt Schopenhauer hiermit neuerdings in Parallele mit Darwin, dessen Theorie ihm so fern wie möglich gelegen hätte.*)

Wenn Goethe in seiner Alleinheitslehre die Individuen nicht wie Spinoza als belanglose Modifikationen des Ewigen betrachtete, ihnen vielmehr Eigenwert beilegte,**) so geht er darin weit über Schopenhauer hinaus, der grundsätzlich das Einzelne, das wie ein Traum rasch entschwindet, für ein flüchtiges Weltoberflächengebilde erklärt. Hier tritt uns nochmals ein scharfer Gegensatz beider entgegen: Für Goethe ist jede Individualexistenz eine Erscheinung und Äusserungsform der Gottheit, die, weil sie selbst in ewiger Harmonie schwebt, sich in einem Stufenreich typischer Wesenheiten voll harmonischen Zusammenklanges offenbart. Daher die

*) Vgl. die Ausführungen K. Fischers: a. a. O. S. 464 f.

**) Vgl. Siebeck: a. a. O. S. 78 f.

religiöse Art seiner Naturverehrung, daher sein Optimismus. Für Schopenhauer ist das All-Eine selbst sündhaft, und erst recht seine Objektivationen. Die Einzeldinge sind mangelhaft, sie sind etwas, was gar nicht sein sollte. Deshalb verlangt er in seiner Ethik Verneinung der Individualexistenz, Auflösung in der grossen weltumfassenden Einheit; denn ihr gegenüber hat das Individuum doch nur eine Scheinexistenz, die sich durch das „principium individuationis" gestaltet hat.

Trotzdem herrscht bei Schopenhauer, wie Volkelt treffend hervorgehoben hat, eine nicht unbedeutende individualistische Unterströmung,*) die ihn auch Goethe wieder etwas nähert. Mag er das Individuum noch so sehr herabdrücken, er spricht häufig so, dass er jedem Individuum der Menschheit eine besondere Idee zukommen lässt. Wenn das Entstehen jedes Menschen „die Tat eines freien Willens" ist, so wurzelt die Individualität offenbar im Ding an sich. Demnach konnte sich der Philosoph, trotz des mystischen Dranges in der Ethik, nicht völlig jedem Individualismus verschliessen.

Als letzter Punkt, der uns aufs neue die Verschiedenheit der Weltanschauungen Goethes und Schopenhauers schlagend vor Augen führt, sei endlich folgendes hervorgehoben. Bekanntlich beginnt der Philosoph sein Hauptwerk mit dem Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung;" er behauptet, jede wahre Philosophie müsse idealistisch sein, denn „wem nicht zu Zeiten die Menschen und alle Dinge

*) Vgl. das schöne Kapitel: „Die Bedeutung des Individuums" S. 329 f.

wie blosse Phantome oder Schattenbilder vorkommen, der hat keine Anlage zur Philosophie." Das Dasein der Welt hängt von dem vorstellenden Subjekt als ihrem Träger ab. Immer haben wir uns gegenwärtig zu halten, dass ohne Subjekt kein Objekt existiert. Der Satz vom Grunde ist der Ausdruck für die Natur aller Objekte: er besagt ihre Abhängigkeit und Relativität schlechthin. Sie haben keinen eignen Bestand, sind mithin nichtig. Das von uns geführte Leben ähnelt nicht nur einem Traum, es ist ein Traum!

Nichts aber lag Goethe ferner als solche Gedankengänge! Er glaubte an die Wahrheit der Aussenwelt, d. h. er war Realist. Als Schopenhauer später mit Frauenstädt über den Unterricht, den er von Goethe in der Farbenlehre erhalten hatte, sprach, sagte er zu ihm: „Aber dieser Goethe war so ganz Realist, dass es ihm durchaus nicht in den Sinn wollte, dass die Objekte als solche nur daseien, insofern sie von dem erkennenden Subjekt vorgestellt werden. Was, sagte er mir einst, mit seinen Jupiteraugen mich anblickend, das Licht sollte nur da sein, sofern Sie es sehen? Nein, Sie wären nicht da, wenn das Licht Sie nicht sähe!"*)

---

§ 4.
Das Wesen der Erkenntnis nach Goethe.

Bevor die denkwürdige Begegnung zwischen Goethe und Schiller im Juli 1794 in Jena stattgefun-

*) E. Grisebach: Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche. (Berlin 1898.) S. 4. Lindner und Frauenstädt: A. Schopenhauer. Von ihm. Über ihn. S. 221 f. (Berlin 1863.)

den hatte, die die an Früchten so reiche Freundschaft unserer beiden grossen Dichter zeitigen sollte, hat Schiller in einem Brief an Körner Goethes Erkenntnismethode treffend folgendermassen gekennzeichnet: „Ihm ist die ganze Philosophie subjektivisch, und da hört denn Überzeugung und Streit auf. Seine Philosophie mag ich auch nicht ganz: sie holt mir zuviel aus der Sinnenwelt, wo ich aus der Seele hole. Überhaupt ist seine Vorstellungsart zu sinnlich und betastet mir zu viel." (Schiller an Körner, Jena 1. November 1790.) Diese Ausführungen Schillers finden aber ihren beredtsten Ausdruck in dem berühmten Brief an Goethe (23. August 1794), worin „er die Summe von Goethes Existenz gezogen" hat. Das Resultat ist nämlich, dass er den Standpunkt Goethes als den einer „rationellen Empirie" bestimmt. Goethes Vorstellungsart, die Schiller zu „sinnlich" ist und zuviel „betastet", sein beobachtender Blick, „der so still und rein auf den Dingen ruht", das „tiefe, ruhige Anschauen" (an Jacobi 1801) — mit einem Wort: die sinnliche Anschauung bildet für Goethe den Mutterboden alles Wissens. Aber er begnügt sich nicht mit der Anschauung; er ist vielmehr sofort bereit, sie begrifflich zu verarbeiten, und beide Erkenntnisfaktoren sind bei ihm in ebenmässigster Ausgeglichenheit vorhanden. Sie bilden „ein einheitliches geistiges Vermögen, eine ungeschiedene Gesamtkraft".*) Damit Goethe den Eindruck einer echten Erkenntnis erhalte, müssen

*) Siebeck: a. a. O. S. 17.

beide Erkenntnisfaktoren gemeinsam und einheitlich wirken. Deshalb ist der Dichter so erfreut, dass Heinroth sein Denken als ein „gegenständliches" charakterisierte, „womit er aussprechen will ... dass mein Anschauen selbst ein Denken, mein Denken ein Anschauen sei." (Hempel 27, 351.) Dieses „gegenständliche" Denken verhindert ihn daran, beim „gemeinen" Empirismus stehen zu bleiben; es drängt ihn, sich zum „rationellen Empirismus" zu erheben. Der rationelle Empiriker stellt diejenigen Tatsachenelemente zusammen, welche einer inneren Notwendigkeit nach zusammengehören; nur er erkennt die Ursachen, wenn er sie (in geistiger Anschauung) findet. —

Was die Stellungnahme Goethes zur Frage von der Erkennbarkeit der Natur anlangt, so hebt er hervor, dass wir in ihr ein Erkennbares wohl vom Unerkennbaren zu trennen haben. Denn die Natur wird immer etwas Problematisches hinter sich behalten, da Anfang und Ende weder mit Denken noch mit Tun zu erreichen sind. (33, 426.) Wir nähern uns aber dem Unzugänglichen in dem Gedanken, „dass dem Ganzen eine Idee zu Grunde liege, wonach Gott in der Natur, die Natur in Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit wirken möge. Anschauung, Betrachtung, Nachdenken führen uns näher an jene Geheimnisse. Wir erdreisten uns und wagen auch Ideen; wir bescheiden uns und bilden Begriffe, die analog jenen Uranfängen sein möchten." Der Mensch lässt nicht ab davon, die Kluft zwischen Idee und Erfahrung „mit Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben, Gefühl, und wenn wir sonst

nichts vermögen, mit Albernheit zu überwinden." Die Erscheinung ist das Symbol der Idee, und „das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeine repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen." Darum

> „Müsset im Naturbetrachten
> Immer Eins, wie Alles achten;
> Nichts ist drinnen, nichts ist draussen;
> Denn was innen, das ist aussen.
> So ergreifet ohne Säumnis
> Heilig öffentlich Geheimnis." (2, 230.)

Indem wir uns bestreben, das erfahrungsmässig Gegebene (das Symbolische) immer tiefer zu erfassen, nähern wir uns der Erkenntnis des Wesens der Idee (des Dinges an sich, wie Kant sagen würde). Goethe strebt darnach, „die Welt der sinnlich-anschaulicher Phänomene" „auf ein System denkanschaulicher Ideen in der Form konkreter Entwicklungstypen im Gebiete des Unorganischen, wie des Organischen und weiter auch in dem des menschlichen Lebens" zurückzuführen.*) Dabei schreitet die Art seiner Behandlung der Naturgegenstände „von dem Ganzen zum Einzelnen, vom Totaleindruck zur Behandlung der Teile" (33, 328) fort — Goethe ist also Synthetiker.

Die Frucht des Einheitsverhältnisses zwischen Denken und Anschauen offenbart sich im Aperçu, denn bei ihm kommt es über den Denker wie eine Erleuchtung, und die Fülle des Einzelnen ordnet sich wie von selbst gesetzmässig vor der geistigen Anschauung. Es ist eine Erfassung dessen, was

*) Siebeck: a. a. O. S. 28.

den Erscheinungen zu Grunde liegt, die „bis ins Unendliche fruchtbar ist". Durch die individuelle Hülle dringen wir zum Typischen vor. Das Aperçu führt uns zur Erkenntnis dessen, was in der Fülle und Buntheit der Erscheinungen als eine Offenbarung des Wesens oder der Idee anzusehen ist. Goethe nennt das Objekt dieser Anschauung: „Urphänomen". Nach ihm hinzustreben, liegt sowohl der Naturforschung als auch der Dichtung ob; ist es doch für die Natur wie für die Geisteswelt von typischer Bedeutung. „Das Urphänomen ist ideal, als das letzte Erkennbare, real als erkannt, symbolisch, weil es alle Fälle begreift, identisch mit allen Fällen."*)

Da nach Goethes Ansicht die Natur immer etwas Problematisches behalten wird, soll diese Tatsache den Forscher anspornen, unter den Manifestationen, welche er sich zur Beobachtung erwählt, diejenigen zu erkennen, die für die Vielheit der Erscheinungen typisch sind, die Urphänomene. „Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ist das Erstaunen, und wenn ihn das Urphänomen in Erstaunen setzt, so sei er zufrieden; ein Höheres kann es ihm nicht gewähren, und ein Weiteres soll er nicht dahinter suchen; hier ist die Grenze. Aber den Menschen ist der Anblick eines Urphänomens gewöhnlich noch nicht genug; sie denken, es müsse noch weiter gehen, und sie sind den Kindern ähnlich, die, wenn sie in einen Spiegel geguckt, ihn sogleich umwenden, um zu sehen, was auf der andern Seite ist." (Mit Eckermann: 18. Februar 1829.) Daraus geht hervor,

---

*) Weimarer Ausgabe II, 11, 161.

dass für Goethe die Grenze der Erkenntnis im Urphänomen liegt, dass er also sowohl von einer Metaphysik, als auch von mechanischen Hypothesen der Physiker nichts wissen will. Nicht weiter zu gehen hat der Forscher nach der Feststellung des Urphänomens, sondern zurückzukehren, um die grosse Zahl empirischer Vorgänge, vermöge der gewordenen Einsicht des „Urbedingenden“ zu erklären.*) Seine Ansicht ist, dass „der Mensch nicht geboren ist, die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht, und sich sodann in der Grenze des Begreiflichen zu halten.“ (Mit Eckermann: 15. Oktober 1827.) Da das Urphänomen Ziel und Grenze der Erkenntnis darstellt, darf keine Methode im wissenschaftlichen Verfahren an ihm rütteln wollen. Daher sagt Goethe vom Versuch, so schätzbar er auch einzeln betrachtet sein mag, so erhält er doch nur seinen Wert durch Vereinigung und Verbindung mit andern. Wir müssen eher fragen, was unmittelbar an ihn grenzt, was zunächst auf ihn folgt, als was sich auf ihn bezieht. „Die Vermannigfaltigung eines jeden einzelnen Versuches ist also die eigentliche Pflicht des Naturforschers.“ Man soll Reihen von aneinander grenzenden Versuchen herstellen, die alle zusammen nur eine Erfahrung unter den mannigfaltigsten Ansichten und dadurch „eine Erfahrung höherer Art“ darstellen. (34, 81.) Goethe meint, man könne sich

*) O. Harnack: Goethe in der Epoche seiner Vollendung. (2. Aufl. 1901.) S. 107.

nicht genug in acht nehmen, aus Versuchen nicht zu geschwind zu folgern; denn beim Übergang von der Erfahrung zum Urteil, von der Erkenntnis zum Urteil, lauern dem Menschen, gleichsam wie an einem Passe, alle seine inneren Feinde auf. Die reflektierende Betrachtung der Einzelerscheinungen wird damit zu einem zweifelhaften Gebiet, das nirgends recht seine Heimat hat. Man soll die Phänomene wohl isoliert betrachten, aber doch nicht als dem Wesen nach isoliert beobachten.

Wie Goethe in den Urphänomenen der Natur das allem zu Grunde liegende Typische erkannt hatte, so versucht er auch die typischen Gestaltungen des Lebens, seine Urphänomene zu erfassen.*) In dieser Tätigkeit sieht er die Aufgabe des Künstlers und Dichters. Der wahre Dichter, der die natürlich objektiven Lebensformen in ihrer plastischen Reinheit und Verklärtheit aufzufassen versteht, schaut damit die Ideen der Wirklichkeit, worin zugleich der Wert des Gegebenen beschlossen liegt. Der Gelehrte und der Dichter aber reichen sich, von verschiedenen Seiten kommend, in der Erkenntnis des Typischen, bei dem Gewahrwerden der Urphänomene, die Hand. Nur ihre Methode, die zu dieser beglückenden Anschauung führte, ist eine verschiedene. Denn der Mann der Wissenschaft ist an die Beobachtung und die darauf folgende begriffliche Verarbeitung des Gegebenen gebunden, der Dichter jedoch erschaut intuitiv und von der Phantasie geleitet das Wahre.

*) Vgl. die eingehende Darstellung: Siebecks: a. a. O. S. 57 f.

Wir sehen Goethe dem Ideal der menschlichen Erkenntnis, der Einheit des wissenschaftlichen Ergebnisses mit dem Inhalt des künstlerischen Bewusstseins mit Macht zustreben. „Die Objekte aber zeigen in beiden dieselbe Eigenart: sie geben sich kund als die typischen Normalformen des Seins und Geschehens, die ihr Dasein und Wirken der Anschauung erschliessen."*)

---

§ 5.
Das Wesen der Erkenntnis nach Schopenhauer.

Der Philosoph hebt folgende Tatsachen hervor: Gegeben ist der subjektive Rohstoff der Empfindungen, subjektive Gefühle, welche als solche nichts Objektives, nichts einer Anschauung Ähnliches enthalten. (II, 66 f.) Aus ihnen kann erst dann eine objektive Anschauung werden, wenn der Verstand in Tätigkeit gerät und seine einzige und alleinige Form, das Gesetz der Kausalität, in Anwendung bringt. Der Intellekt baut demnach aus den Empfindungen, die dem Verstande die so mannigfaltigen und so fein nüancierten Data geben, „mittelst Anwendung des Kausalitätsgesetzes und auf Grundlage der reinen Anschauungen Raum und Zeit, die wundervolle objektive Welt in unserm Kopfe auf." (II, 37.) Durch diese Bearbeitung und Umgestaltung kommt für uns die objektive Welt zu stande. „Demnach ist unsere alltägliche, empirische Anschauung eine intellektuale." (III, 67.) Diese Grundwahrheit einzuschärfen, wird Schopenhauer nicht müde, und

*) Siebeck: a. a. O. S 62.

in überzeugender Weise tut er dar, wie wir uns hiernach die verwickelten Vorgänge des Sehens anstandslos aus der „Intellektualität der Anschauung“ zu erklären vermögen.*) — Wir sahen, der Verstand benutzt die Sinnesempfindungen als Daten, an welchen er sofort seine Tätigkeit einsetzt, um zu Anschauungen zu gelangen. Diese Tätigkeit wird unmittelbar und unbewusst (II, 33), intuitiv und ohne Beihülfe der Reflexion (III, 70, 80, 87, 93 f.) ausgeübt. „Diese Verstandesoperation ist jedoch keine diskursive, reflektive, in abstracto, mittelst Begriffen und Worten vor sich gehende, sondern eine intuitive und ganz unmittelbare.“ (III, 67.) Da der Philosoph das Intuitive und Unbewusste der Verstandesarbeit hervorhebt, steigert sich ihm oft die Wichtigkeit dieser Verstandesbetätigung derart, dass die mit Reflexion und klarem Bewusstsein geschehende nicht nur in den Hintergrund gedrängt wird, sondern geradezu von jener aufgezehrt zu werden droht. Da die Vernunft lediglich Begriffe und nicht Einzeldinge betrifft und dazu gar nichts mit der Kausalität zu tun hat, so ist die reflektierende, kausale Betrachtung der Einzelerscheinungen ein Verfahren, das nicht recht untergebracht ist, ja das eigentlich nirgends hingehört. Dieses Zurückdrängen der Reflexion (es findet übrigens keineswegs immer bei Schopenhauer statt, wie das 7. Kapitel des zweiten Bandes des Hauptwerkes dartut) hängt mit der Überschätzung der Anschauung und der

*) Vgl. besonders VI, 24 ff. Bekanntlich hebt er diese Lehre schon in der Dissertation (vor dem Verkehr mit Goethe!) hervor. Siehe oben S. 13 f.

Unterschätzung von Begriffen, Beweis und Logik zusammen.*) Auch die Einlage der Urteilskraft vermag der Sachlage nicht völlig gerecht zu werden.**) Und in diesem Mangel in der Methode trifft Schopenhauer, wie man sofort sieht, mit Goethe zusammen. (Vgl. oben S. 46.) Schon dieses Zusammentreffen spricht dafür, dass wir hier zwei kongeniale Geister gefunden haben. Denn ein solch auffallendes Gebrechen in der Erkenntnislehre beider Denker kann doch unmöglich „übernommen" worden sein!

Schopenhauer hebt nun weiter die unendliche Wichtigkeit der Anschauung hervor. So sagt er: „Für unseren Intellekt ist die Anschauung das, was für unsern Leib der feste Boden, auf welchem er steht: verlassen wir jene, so ist alles instabilis tellus, innabilis unda." (II, 103.) „Die Anschauung ist nicht nur die Quelle aller Erkenntnis, sondern sie selbst ist die Erkenntnis κατ ἐξοχήν, ist allein die unbedingt wahre, die echte, die ihres Namens vollkommen würdige Erkenntnis." (II, 89.)

Deshalb betrachtet er es als einen grossen Vorzug seiner Philosophie, „dass alle ihre Wahrheiten unabhängig voneinander durch die Betrachtung der realen Welt gefunden sind ... Darum auch ist sie reich und hat breite Wurzeln auf dem Boden der anschaulichen Wirklichkeit, aus welchem alle Nahrung abstrakter Wahrheiten quillt." (II, 216.) Sein System kann man auch als „immanenten

*) Vgl. die Ausführungen Volkelts: a. a. O. S. 103 f., S. 118.

**) Vgl. Volkelt: a. a. O. S. 123 f.

Dogmatismus“ bezeichnen, „denn seine Lehrsätze sind zwar dogmatisch, gehen jedoch nicht über die in der Erfahrung gegebene Welt hinaus, sondern erklären bloss, was diese sei, indem sie dieselbe in ihre letzten Bestandteile zerlegen.“ Die Sätze seines Systems beruhen, im Gegensatz zu anderen philosophischen Systemen, „meistens nicht auf Schlussketten, sondern unmittelbar auf der anschaulichen Welt selbst.“ Ihre Übereinstimmung aber ist nicht auf logischem Wege gewonnen, sie beruht vielmehr darauf, „dass ihnen sämtlich die intuitive Erkenntnis, nämlich die anschauliche Auffassung desselben, nur successive von verschiedenen Seiten betrachteten Objekts, also der realen Welt, in allen ihren Phänomenen, unter Berücksichtigung des Bewusstseins, darin sie sich darstellt, zum Grunde liegt.“ (IV, 156 f.) Die Zusammenstimmung der Sätze war demnach „die Übereinstimmung der Realität mit sich selbst, die ja niemals fehlen kann“. (IV, 157.) „Diese Art der Zusammenstimmung aber ist, vermöge ihrer Ursprünglichkeit und weil sie unter beständiger Kontrolle der Erfahrung steht, eine vollkommen sichere.“ (ebenda.) —

Volkelt charakterisiert daher seine Gedanken vortrefflich, wenn er hervorhebt, dass sie von Anschauen und Erleben gesättigt seien; „sie tragen den frischen Erdgeruch des Erfahrungsbodens an sich.“ „Besonders die Grundgedanken haben etwas in und mit dem Anschauen und Erleben zugleich Geborenes, etwas Erschautes, etwas Intuitives.“*)

*) Volkelt: a. a. O. S. 60.

Nach alldem ist es klar, dass Schopenhauer sich hier durchgängig in denselben Gedankengängen wie Goethe bewegt: Für beide bildet die sinnliche Anschauung die Quelle der Gedanken. (Vgl. oben S. 41 f.) Besonders deutlich aber scheint ihre Verwandtschaft im folgenden zu bestehen. Wenn Schopenhauer „die anschauliche Auffassung desselben, nur successive von verschiedenen Seiten betrachteten Objekts, also der realen Welt", als den Mutterboden seiner Philosophie betrachtet, schwebt ihm da nicht Goethes rein sinnliche Forschungsmethode, die, um einer Erfahrung willen, Reihen von aneinander grenzenden Versuchen hergestellt (vgl. oben S. 45 f.), vor? Die Möglichkeit ist ruhig zuzugeben. Aber wir sahen schon oben (S. 13), wie früh dem Philosophen das unmittelbar Evidente der Anschauung eingeleuchtet hatte. Bevor er mit Goethe in Berührung gekommen war, verlangte er die Begründung der Lehrsätze der Geometrie durch unmittelbare Anschauung. Und diese Tatsache veranlasste Goethe, sich mit Schopenhauer in Verbindung zu setzen. Warum also hier von einer „Übernahme der Methode" reden, wenn nur Kongenialität beide zusammengeführt hat? Allerdings, wir können getrost zugestehen, dass der Verkehr mit Goethe Schopenhauer in seiner Methode bestärkt hat. Konnte er sich doch mit Recht freuen, hierin mit Goethe übereinzustimmen! Seine Originalität aber können wir nicht bezweifeln. —

Kein Wunder also, wenn der Philosoph von der anschaulichen Erkenntnis sagt, sie sei für das System

aller unserer Gedanken das, was in der Geognosie der Granit sei; der letzte feste Boden, der alles trägt und über den man nicht hinauskönne. (II, 75.) Denn alle Wahrheit und alle Weisheit liegt zuletzt in der Anschauung (II, 85.); weshalb alle grossen Köpfe stets in ihrer Gegenwart gedacht haben, und darum ist auch alles, was sie geschrieben haben, frisch, neu, naiv und treffend gewesen. Seine Lehre fasst er schliesslich in den Satz zusammen: „Anschauen, die Dinge selbst zu uns reden lassen, neue Verhältnisse derselben auffassen, dann aber dies alles in Begriffen absetzen und niederlegen, um es sicher zu besitzen, das gibt neue Erkenntnisse." (II, 83.)

Weil Schopenhauer so stark hervorhebt, dass alle Erkenntnis von Anschauung gespeist werden müsse, wird er der begrifflichen Erkenntnis nicht gerecht.*) Begriffe sind nur „ein Erleichterungsmittel der Erkenntnis"; sie sind dem Abwerfen unnützen Gepäckes zu vergleichen, indem sie in die Fülle der Gegenstände des Erkennens Über- und Unterordnung, stufenmässigen Aufstieg vom Besonderen zum Allgemeinen, kurz systematische Ordnung hineinbringen. Sie sind jedoch nur unvollkommene Stellvertreter des Angeschauten und Erlebten. Daher haben sie nur wie der Mond geborgtes Licht, während Anschauung „Urerkenntnis" ist. „Begriffe und Abstraktionen, die nicht zuletzt auf Anschauungen hinleiten, gleichen Wegen im Walde, die ohne Ausgang endigen." (II, 95.). Sie sind freilich das Material der Philosophie, aber nur so,

*) Vgl. die Ausführungen Volkelts: a. a. O. S. 116 f.

wie der Marmor das Material des Bildhauers ist: sie soll nicht aus ihnen, sondern in sie arbeiten, d. h. ihre Resultate in ihnen niederlegen, nicht aber von ihnen, als dem Gegebenen, ausgehen. (II, 97.)*)

Wir sehen, dass Schopenhauer die Anschauung dem Begriff preisend gegenüberstellt. Dies entspringt aber seiner tiefsten Natur, seinem künstlerischen Blick, der sinnend auf den Dingen ruht. Dass er daher hierin nicht von Goethe beeinflusst werden konnte, versteht sich eigentlich von selbst. Volkelt hat treffend darauf hingewiesen, welche Bedeutungen Schopenhauer mit dem Begriff „Anschauung" verbindet.**) Er denkt nicht nur an die Wahrnehmung der einzelnen Tatsachen der Erfahrungswelt, nicht nur an deren mannigfaltige Verarbeitung durch den Verstand, sondern ihm mischt sich auch die intuitive Erkenntnis der Ideen, also eine unmittelbar metaphysische Anschauung hinein. Dies erklärt vortrefflich, wie Schopenhauer, der die Anschauung als die Quelle wahrer Weisheit feiert, auf die Frage: „Was ist der grösste Genuss, der dem Menschen möglich?" die Antwort gibt: „Die intuitive Erkenntnis der Wahrheit." (N IV, 347.)

Diese eigentümliche Lehre Schopenhauers erinnert uns an das, was Goethe über das Aperçu gesagt hat. In ihm werden wir gewahr, was eigentlich den Erscheinungen zu Grunde liegt, eine Erkenntnis, die „bis ins Unendliche fruchtbar ist".***)

---

*) Vgl. auch II, 54 f.

**) Volkelt: a. a. O. S. 122.

***) Vgl. oben S. 43 f.; Siebeck: a. a. O. S. 47 f.

Es ist „eine aus dem innern Menschen sich entwickelnde Offenbarung, die dem Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen lässt." Beide Denker heben demnach das Beglückende dieser Anschauung hervor. Schopenhauer ist aber auch hier unmöglich von Goethe „beeinflusst" worden, denn wir wissen, dass er bereits in Berlin eine solche Erkenntnis kannte. Wir werden ihrer, wie er sich damals ausdrückte, im „bessern Bewusstsein" teilhaftig.*) —

Wenn wir im Vorausgehenden die Bedeutung der Anschauung für Schopenhauer hervorgehoben haben, wenn wir sahen, wie er auch in der Mathematik preisend die Anschauung der logischen Deduktion gegenübergestellt hatte, dann ist uns sein Wunsch: „Es ist überhaupt die analytische Methode, welche ich für den Vortrag der Mathematik wünsche, statt der synthetischen, welche Euklides gebraucht hat" (I, 119.) verständlich. Ja er hebt von seiner Philosophie hervor, dass sie „auf dem analytischen, nicht auf dem synthetischen Wege entstanden und dargestellt ist". (IV, 157.) Da er sich als Analytiker betrachtet, befindet er sich methodisch im schroffen Gegensatz zu Goethe, der mit Stolz darauf hinwies, ein Synthetiker zu sein. Schon Schiller hatte dies in dem Briefe vom 23. August 1794 hervorgehoben: „Sie suchen das Notwendige der Natur . . ., Sie nehmen die ganze Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen." Seine Methode schreitet „von dem Ganzen zum Einzelnen, vom

*) Siehe oben S. 18 f.

Totaleindruck zur Behandlung der Teile" fort. (33, 328.)*)

Wir sahen oben Schopenhauer sein System als „immanenten Dogmatismus" erklären. In diesem Sinn will er auch sein Dogma: „der Wille ist das Ding an sich" verstanden wissen. Die Art aber, wie er zu dieser Erkenntnis kommt, zeigt ihn als Schüler Kants, der den erkenntnistheoretischen Idealismus in dessen Lehre hineingelesen hatte. Die Vorstellung, ein blosser Vorgang in unserm Bewusstsein, kann uns niemals zur Erkenntnis des „Realen" führen, und doch drängt sich uns überall ein geheimnisvoller Sinn, ein Unerklärliches, als letztes Gegebenes der vorgestellten Welt auf. Das Ding an sich aber objektiv dahinter erkennen wollen, hiesse etwas Widersprechendes verlangen. Es muss vielmehr ganz unmittelbar ins Bewusstsein kommen: wir sind, neben unserer Eigenschaft als erkennende Wesen, selbst das Ding an sich. Unmittelbar, intuitiv, von innen her, erfassen wir uns als Wille. Dieser ist das Reale, das Ding an sich der Erscheinung. Nur dieser Weg von innen konnte uns zum Ding an sich führen, denn nur unser Inneres ist uns unmittelbar zugänglich und intim bekannt. Diese Gewissheitsgrundlage der Philosophie ist eine unvergleichlich eigenartige; sie ist ein von jeder gewöhnlichen Erfahrung und allem logischen Verknüpfen völlig verschiedenes Erkennen. Aus uns müssen wir die Natur verstehen lernen, nicht uns aus der Natur. Oder mit den Worten Goethes:

*) Vgl. die eingehendere Darstellung Siebecks: a. a. O. S. 45 f.

„Ihr folget falscher Spur,
Denkt nicht, wir scherzen!
Ist nicht der Kern der Natur
Menschen im Herzen?“ *)

Schopenhauer ist stolz darauf, die Welt als „Makranthropos“ nachgewiesen zu haben. Indem er sich intuitiv in die Natur versenkt, erkennt er als das Wesen alles Seienden den Willen.

Später sucht der Philosoph dieses sein Grunddogma empirisch zu belegen. Die Einleitung zu dieser Schrift („Über den Willen in der Natur“), die voller unermüdlich zusammengetragener Bestätigungen für seine Lehre ist, weist jedoch ausdrücklich die Ansicht zurück, als ob die empirische Begründung, die hier seiner Metaphysik zuteil wird, so zu betrachten sei, dass seine Metaphysik auf Empirie beruhe, „und nun, nach Schellingscher Manier, a priori findet, was sie a posteriori gelernt hatte.“ „Sondern von selbst und ohne Verabredung treffen beide an demselben Punkte zusammen.“ (III, 201.) Deshalb lässt sich nicht mit Harpf**) behaupten, die Welt ist Wille sei „höchste Erfahrung“, in dem Sinne wie Goethe von Erfahrungen höherer Art (Aperçu: Erkenntnis der Urphänomene) gesprochen hat. Zwar ist der Wille das unmittelbar Gegebene, das intim Bekannte, aber er wird wesentlich anders erkannt als die Aussenwelt. Während hier der Satz vom Grunde uneingeschränkte Gültigkeit besitzt, fasst Schopenhauer die Erkenntnis des Willens als Ding an sich durchaus irrational,

---

*) Von Schopenhauer als Motto zu den Ergänzungen zum zweiten Buch des Hauptwerkes (II, 219) benutzt.

**) Harpf: Philosoph. Monatshefte 21 (1885), S. 457 f.

denn sie fällt in keine der vom Satze vom Grunde beherrschten Formen. Diese Erkenntnis ist so weit von allem Logischen entfernt, dass selbst das Verhältnis von Subjekt und Objekt in ihr getilgt ist. (I, 154, 162, 165 u. ö.)*) Die Philosophie fragt deshalb nicht nach dem Woher, Wozu, Warum (denn dies sind die auf dem Satz vom Grunde entspringenden Formen), sie sucht das Was der Welt, das Wesen der Erscheinungen. Ihr Gegenstand ist das Unerklärliche. (I, 128 ff., II, 211 ff. u. ö.) Ausserdem muss Harpf gegenüber betont werden, dass, wenn Goethe sich „Erfahrungen höherer Art" kundgetan haben, d. h. wenn er zur Erkenntnis der Urphänomene gelangt ist, er sich damit bescheidet. Darüber hinaus liegt ihm ein Unergründliches, das dem Verstande nicht fassbar ist, das vielmehr nur mit dem Fluge der Phantasie, mit kühner Hoffnung und ahnendem Geiste gesucht werden kann. Bei Schopenhauer aber wird hierbei der Kausalität hinzudenkende Verstand noch ruhig in seinen Rechten belassen. Er ist Metaphysiker; auch hier versucht er den Kern des Seienden durch die Hülle hindurch sich intuitiv zu erschliessen. Seine theoretische Philosophie könnte man demnach „als den Versuch bezeichnen . . . zu dem Reiche der „Mütter", in die metaphysische Tiefe der Wirklichkeit vorzudringen, deren letzte Pforten aufzureissen Goethe selbst sich mit Bewusstsein versagte".**)

*) Dem irrationalen Element der Schopenhauerschen Philosophie ist Volkelt: a. a. O. S. 130 f., 143 f., 161 f. nachgegangen. Auch hebt er die schwankende Betrachtungsweise treffend hervor; besonders S. 144 f.

**) Siebeck: a. a. O. S. 240.

Wir hatten bei der Betrachtung der Goetheschen Erkenntnislehre darauf hingewiesen, dass Goethe die höchste Leistung unserer Erkenntnis in dem Schauen der Urphänomene erblickt. Denn indem wir sie gewahr werden, sehen wir, dass dem Seienden ein Reich typischer Wesenheiten zu Grunde liegt, das uns sein Dasein in der „Erkenntnis höherer Art", der geistigen Anschauung offenbart. Da, nach Goethes Meinung, das Wesen der Natur und der Kunst ein einheitliches ist, liegt es der Wissenschaft und der Kunst ob, nach diesen Typen hinzustreben. Der Dichter stellt die Urphänomene des Lebens dar; er führt uns in idealen Umrissen die beharrende Naturgestalt unseres Geschlechts vor Augen.*) Ganz ähnliche Gedanken äussert Schopenhauer. Wir wissen, dass der Urwille, dieses Streben ohne Ziel, sich in einem Reich Platonischer Ideen auswirkt. Diese, die Urbilder der Dinge sind ungeworden und unvergänglich. Sie sind die ewigen Formen der Dinge, die in die Vielheit der Individuation noch nicht eingegangenen Stufen der Willensobjektivationen. Wir müssen sie als die zeitlose Welt der reinen Gattungen betrachten. Wie bei Goethe die Typen sich der geistigen Anschauung erschliessen, so bei Schopenhauer die Ideen, deren Wesen (seines metaphysischen Gehaltes entkleidet) mit den Goetheschen Typen im wesentlichen übereinstimmt. (Vgl. oben S. 34 f.) Auch der Philosoph erblickt die höchste und reinste Leistung der dem Menschen möglichen Erkenntnis in dem intuitiven Erfassen der Wahrheit. (N IV, 347.) Auch er er-

*) V. Hehn: Gedanken über Goethe. (Berlin 1887.) S. 186 f.

blickt hierin die Aufgabe des wahren Künstlers und Philosophen. Er ist dabei „das reine Subjekt der Erkenntnis", denn weder Zeit noch Ort, noch Individualität haben für ihn irgendwelche Bedeutung; er ist das eine klare, ewige Weltauge. Die Kontemplation der Ideen führt demnach zur Philosophie und zur Kunst. Die Verwandtschaft beider war Schopenhauer schon in Berlin (1813) bekannt. Er sagt da: „Philosophie ist Kunst." (N III, 157.) Denn beide befassen sich mit den Ideen; sie fragen nach dem Was und Wie der Dinge, nicht nach dem Warum, Weswegen, Wann, Wo u. s. f., der Aufgabe der Wissenschaften, die die Dinge nach den vier Gestaltungen des Satzes vom Grunde betrachten. (N IV, 23.) Im Jahre 1816 ist er der Ansicht, dass Philosophie und Künste einander wechselseitig als Kommentars bedürfen. (N IV, 42.) Ein Jahr später gesteht er, dass die Philosophie insofern doch eine Wissenschaft ist, „da alles Niederlegen in Begriffen ein W i s s e n ist." Sie ist daher „ein Mittleres von Kunst und Wissenschaft, oder vielmehr etwas, das beide vereinigt". (N IV, 43.) Seine endgültige Lehre ist, dass die Philosophie „als Grundbass der Wissenschaften anzusehen ist"; sie ist „aber höherer Art als diese und der Kunst fast so sehr als der Wissenschaft verwandt. (II, 148.) Wir verstehen daher seine Lehre, dass „nicht bloss die Philosophie, sondern auch die schönen Künste im Grunde darauf hinarbeiten, das Problem des Daseins zu lösen". (II, 475.) In beiden kommt es auf d a s S c h a u e n d e r I d e e n an. Diese anschauliche Erkenntnis ist sich aber selber genug, wenigstens insofern, als das, was aus ihr entsprungen

und ihr treu geblieben ist, wie das echte Kunstwerk, niemals falsch sein und durch irgend eine Zeit widerlegt werden kann. (I, 72.) „Denken soll freilich der Künstler bei der Anordnung seines Werkes: aber nur das Gedachte, was geschaut wurde, ehe es gedacht war . . . wird dadurch unvergänglich." (II, 480.)*) Die Verwandtschaft der Gedanken mit denen Goethes springt in die Augen. Trotzdem lässt sich auch hier eine „Beeinflussung" schon deshalb nicht nachweisen, da, wie bereits mehrmals hervorgehoben wurde, der Nachlass des Philosophen klar und deutlich beweist, dass er schon in Berlin (1812—1813) die wesentlichen Elemente seiner Philosophie, worunter seine Ideenlehre gehörte, kannte. Damals lehrte er, dass wir im „bessern Bewusstsein" das wahrhaft Seiende, die Platonischen Ideen kennen lernen.**)

Dagegen scheint die folgende Erwägung eher etwas für sich zu haben. Wie ihm die Philosophie sowohl eine Kunst, als eine Wissenschaft ist, so „implicite" auch die Poesie.***) „Die Absicht, in welcher der Dichter unsere Phantasie in Bewegung setzt, ist, uns die Ideen zu offenbaren (Urphänomene des Lebens bei Goethe), d. h. an einem Beispiel zu zeigen, was das Leben, was die Welt sei." (II, 498.) „Wenn nun gleich der Dichter, wie jeder Künstler, uns immer nur das Einzelne, Individuelle vor-

*) Vgl. „Eben weil die Idee anschaulich ist und bleibt, ist sich der Künstler der Absicht und des Zieles seines Werkes nicht in abstracto bewusst; nicht ein Begriff, sondern eine Idee schwebt ihm vor." (I, 313.)

**) Vgl. oben S. 18f. Lorenz: a. a. O. S. 20f.

***) Darauf weist Heller: a. a. O. S. 351 f. hin.

führt, so ist, was er erkannte und uns dadurch erkennen lassen will, doch die (Platonische) Idee, die ganze Gattung: daher wird in seinen Bildern gleichsam der Typus der menschlichen Charaktere und Situationen ausgeprägt sein." (II, 500.) Die Poesie macht uns mit den (Platonischen) Ideen mittelst des Einzelnen und beispielsweise bekannt; die Philosophie will das darin sich aussprechende innere Wesen der Dinge im Ganzen und Allgemeinen erkennen lehren.*) Der Dichter selbst ist der allgemeine Mensch und Spiegel der Menschheit; er bringt ihr, was sie fühlt und treibt zum Bewusstsein. (I, 329 f.) Diese Ausführungen des Philosophen sind höchst wahrscheinlich aus der eingehenden Beschäftigung mit der Poesie Goethes hervorgewachsen; dass sie aus dem persönlichen Verkehr stammen, dafür lässt sich kein Beweis erbringen. Schopenhauer sah sich als den echten Thronfolger Kants an; in manchen Gedanken aber stand er dessen „Riesenbruder" (I, 670) Goethe nicht minder nahe!

Zum Schlusse sei hier auf die Verwandtschaft Goethes und Schopenhauers in ihren Ansichten über das Wesen des Genies hingewiesen. Wie Goethe im Genialen die höchste Äusserung der in göttlicher Kraft schaffenden Natur sieht, so betrachtet auch Schopenhauer das Genie als ein gewaltig Überragendes, ein geheimnisvolles Wunder, ein „monstrum per excessum". (II, 443.) Bei beiden besteht die Äusserung des Genius in der anschaulichen Auffassung der Welt, im Schauen der Ideen

*) II, 501. Vgl. noch I, 321 ff.; II, 497 ff.

(Urphänomene). Goethe meint: Gelingt es dem Genie, dass dasjenige, was es in sich selbst entwickelt, „mit den Ideen des Weltgeistes zusammentrifft, so werden Wahrheiten bekannt, wovor die Menschen erstaunen und wofür sie jahrhundertelang dankbar zu sein Ursache haben.“*) Sein Schaffen geht dabei „unbewusst“ vor sich. (An Schiller, 6. April 1801.) Noch deutlicher drückt sich Schopenhauer, aus eigenster Erfahrung schöpfend, aus: Überspannte Stimmungen, träumerische Versunkenheit, die mit leidenschaftlicher Aufregung wechselt, sind der Schoss genialer Werke. Dazu kommt ein „ausgezeichnet klares Bewusstsein“ von den Dingen und dem eignen Selbst. Das Schaffen geht höchst bewusst und daneben unbeabsichtigt, instinktiv und unbewusst vor sich.**) Obgleich, nach Goethes Worten, „in solchen Fällen der Mensch oftmals als ein Werkzeug einer höheren Weltregierung zu betrachten ist, als ein würdig befundenes Gefäss zur Aufnahme eines göttlichen Einflusses“ (mit Eckermann, 11. März 1828), liegt trotzdem ein doppelter Charakter im künstlerischen Schaffen. Einmal erhebt sich das Genie über das Irdische, fassbar Begreifliche, indem es nach den Urphänomenen vorzudringen sucht; andererseits aber haftet es am Irdischen. Denn wo kann es sonst jene Manifestationen des Göttlichen finden, als in der realen Welt?***) Der Künstler soll „den Sinn der Natur“

*) Farbenlehre, Hist. Teil. Weim. Ausgabe 4, 25.

**) Vgl. besonders: I, 251—263; II, 442—468; V, 79—101; N IV, 101—114; V. 442 f.

***) Hierauf weist Harnack: a. a. O. S. 147 hin.

entziffern; erst dann entstünden Werke, welche „die höchste Wahrheit, aber keine Spur von Wirklichkeit hätten." (Mit Eckermann, 10. April 1829.)

Auch Schopenhauer betrachtet das Wirken des Genius als eine Inspiration";*) er kommt aber zu einer deutlicheren Erkenntnis der Sachlage als Goethe. Da, nach seiner Ansicht, das Genie ein ungeheures Übermass des Intellektes besitzt, macht es dieser Überschuss an Erkenntniskraft ihm möglich, sich vom Willen loszureissen. Sobald es künstlerisch oder philosophisch schafft (wir wissen ja bereits, dass Philosophie und Kunst aus derselben Wurzel, der Erkenntnis der Ideen stammen), verliert es sein Wollen und seine Persönlichkeit ganz aus den Augen. Es ist zum „reinen Subjekt des Erkennens" geworden, es s c h a u t die Ideen. Daher ist Ideenerkenntnis und geniale Betrachtung dasselbe.

Schopenhauer hat von sich gesagt: „Ich bin der Erste, der das eigentliche Wesen des Genies ergründet und deutlich erklärt hat."**) Da er aber im zweiten Band des Hauptwerkes, in dem an Fülle des Beobachteten und (wie wir wohl hinzusetzen dürfen) Selbsterlebten reichen Kapitel „Vom Genie" (II, 442 ff.) besonders häufig Goethe citiert hat, glaubt Harpf, dass er viele Züge von Goethes Persönlichkeit „entlehnt" habe.***) Das ist aber entschieden viel zu viel behauptet. Das Meiste verdankt er doch wohl sich selbst. Man vergleiche nur folgendes: Im Genie herrscht die Sensibilität

*) I, 256.

**) Lindner-Frauenstädt: a. a. O. S. 516.

***) Harpf: a. a. O. S. 469 f.

überwiegend vor (II, 458. III, 232.); es ist sein eigner Lohn (II, 440): denn das Beste, was einer ist, muss er notwendig für sich selbst sein; es lebt wesentlich einsam (II, 459). Es hat häufig überspannte Stimmungen und heftige Affekte (ein phlegmatisches Genie ist undenkbar!) (II, 463); daher ist das Genie eine schlechte Mitgift für das praktische Leben, und das glücklichste Los, das ihm zu Teil werden kann, ist Entbindung von Tun und Lassen und freie Musse zu seinem Schaffen. (II, 459.) Da seine Werke keine Dinge zum Nutzen sind, vielmehr um ihrer selbst willen da sind (II, 456f.), kommt ein Missverhältnis zur Aussenwelt zustande. Es steht mit seinem Treiben und Leisten meistens mit seiner Zeit im Widerspruch und Kampf. (II, 459.) Seine Werke finden erst späte Anerkennung; sie werden daher gleich den Feigen und Datteln, vielmehr im trockenen, als im frischen Zustand genossen. (II, 461.) Kurz ihm steht das Genie als ein selig-unselig Wesen vor Augen, und damit trifft er wohl auch das Richtige. „Das Leiden ist Bedingung der Wirksamkeit des Genius." „Glaubt ihr, dass Shakespeare und Goethe gedichtet, oder Platon philosophiert und Kant die Vernunft kritisiert hätte, wenn sie in der sie umgebenden wirklichen Welt Befriedigung und Genüge gefunden hätten . . .? (N IV, 206.) Genug von solchen Belegen (die sich noch beliebig vermehren liessen);*) aus ihnen geht doch hervor, dass

---

*) Schopenhauer wie Goethe sind der Mathematik bekanntlich abgeneigt. (Auch hierin eine Kongenialität vorhanden!) Nun sagt der Philosoph, dass das Genie eine Abneigung gegen die Betrachtung des Inhaltes des Satzes vom

Schopenhauer manch subjektiven Zug verarbeitet hat. Da er aber mit einer Fülle genialer Geister, (neben dem persönlichen Verkehr mit Goethe) von Platon herab bis zu Byron und Jean Paul, beständigen verständnistiefen Umgang pflog, konnte dieses Persönliche gegenüber dem Allgemeingültigen sich doch nicht störend in den Vordergrund drängen.*) Auch wissen wir, dass ihm bereits in Berlin (1813) die Äusserungen des Genius klar vor Augen standen, also bevor er mit Goethe in persönlichen Verkehr trat. (Vgl. oben S. 19, 29, 53 f., 58 f.) Daraus aber geht die Selbständigkeit Schopenhauers auch in diesem Punkt schlagend hervor!

---

§ 6.

Sonstige Berührungspunkte beider Denker.

Als wir in § 2 die philosophische Entwicklung Schopenhauers und seinen Verkehr mit Goethe kurz charakterisierten, erfuhren wir, dass Schopenhauers Hauptwerk Goethe bei der Lektüre, besonders an zwei Stellen gefallen hatte. Diese wollen wir zunächst betrachten: es handelt sich um die Ausführungen über Kunst (I, 296—297) und Charakter. (I, 396—398.) An der ersten Stelle lehnt Schopenhauer die Meinung ab, als ob die künstlerische Darstellung „durch Nachahmung der Natur“ zu-

Grunde (Mathematik!) habe: (I, 256 f.) Hier könnte er sich also durch die Verwandtschaft mit Goethe zu dieser Bemerkung veranlasst gesehen haben!

*) Dies hebt Volkelt: a. a. O. S. 269 treffend hervor.

stande käme. Die Erkenntnisart, „welche die Darstellung des Schönen möglich macht, betrifft statt der Form, den Inhalt der Erscheinungen, statt des Wie, das Was des Erscheinens.“ Nun wissen wir, das Was der Erscheinungen sind die Platonischen Ideen. Diese müssen vorher erkannt worden sein, dann kann der Künstler das rein aussprechen, was die Natur gleichsam nur stammelt. Wir haben bereits oben erfahren, dass Schopenhauer in diesen Gedanken mit Goethe zusammentrifft und begreifen, dass Goethe an den Schopenhauerschen Ausführungen Gefallen finden musste, da sie mit seiner Meinung im Einklang stehen. —

Die zweite Stelle bezieht sich auf die Betrachtung des Philosophen über das Wesen des Charakters. Bekanntlich nimmt Schopenhauer, von Kant ausgehend, an, dass der empirisch gegebene Charakter jedes Menschen nur die in die cerebrale Anschauung getretene Objektivation des freien Willensaktes selbst ist, der dem Dasein eines jeden Menschen zu Grunde liegt (intelligibler Charakter). Deshalb ist der Charakter angeboren und unveränderlich; er bildet sich nicht erst aus äusseren Lebensumständen, er ist vielmehr in seinen wesentlichen Stücken mit der Geburt gegeben. Wenn es nun scheint, der Charakter eines Menschen habe sich verändert, dann haben wir nur unsere Kenntnis von ihm verbessert und berichtigt, denn erst nach und nach werden wir alle Züge in dem Wesen eines Charakters gewahr. Daneben unterscheidet Schopenhauer noch etwas „Erworbenes“ in der Reaktion nach aussen, und er spricht gerade hier (I, 396 f.)

vom „erworbenen Charakter". Man erhält ihn erst im Leben durch den Weltgebrauch. Denn mit dem blossen Wollen und Können ist es nicht getan, „sondern ein Mensch muss auch wissen, was er will, und wissen, was er kann." Der „erworbene Charakter" beruht auf der möglichst vollständigen Kenntnis von der eigenen Individualität, von dem Masse und der Richtung der geistigen und körperlichen Kräfte. Diese Kenntnisnahme setzt uns in den Stand, die an sich einmal unveränderliche Rolle der eignen Person besonnen und methodisch durchzuführen und die Lücken, welche Launen oder Schwächen darin verursachen, nach Anleitung fester Begriffe auszufüllen. Wir bringen es hierdurch zu Maximen, die uns stets gegenwärtig sind. Unsere Kräfte und Schwächen sind uns bekannt, und demgemäss verfahren wir von nun an. Wir werden nicht mehr versuchen Kräfte zu zeigen, die wir nicht haben, werden nicht mit falscher Münze spielen, weil solche Spiegelfechterei doch endlich ihr Ziel verfehlt. Daher ist die Kenntnis seiner eignen Gesinnung und seiner Fähigkeiten jeder Art und ihrer unabänderlichen Grenzen der sicherste Weg, um zur möglichsten Zufriedenheit mit sich selbst zu gelangen. Die Selbsterkenntnis verhindert die Unzufriedenheit mit uns selbst, denn wir wissen, was wir zu tun und zu lassen haben. — Der „erworbene Charakter" ist bei Schopenhauer kein anderer, als der angeborene, unveränderliche, individuelle Charakter; nur tritt er uns hier im vollen Lichte des Bewusstseins entgegen, und diese Tatsache bedingt dann die Reaktion des starren Kernes gegen die Aussenwelt.

Als Goethe diese Gedankengänge kennen gelernt hatte, fanden sie seinen Beifall. Den Grund hierfür müssen wir im folgenden erblicken. Goethe betrachtet den Charakter als „Urphänomen", bestehend aus einem festen, starren Kern, der eben die eigentliche „Individualität" ausmacht (was er später gern mit Leibniz die Entelechie benennt), und aus mehr bildsamen und beweglichen Bestandteilen.*) Der Mensch muss immer das tun, was dem innersten Kern seiner Persönlichkeit gemäss ist und aus ihrer Tiefe fliesst. Oder mit Schopenhauers Worten: „Immer wird jegliches Wesen, welcher Art es auch sei, auf Anlass der einwirkenden Ursachen, seiner eigenen Natur gemäss reagieren." (III, 436.) Dieses starre Element hebt Goethe, wenige Tage vor seinem Tod, hervor: „Das beste Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt, sich alles zuzueignen weiss, ohne dass es der eigentlichen Grundstimmung, demjenigen, was man Charakter nennt, im Mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht erhebe und durchaus nach Möglichkeit befähige."**) Anderswo betont Goethe dagegen die Bildsamkeit des Charakters und die Notwendigkeit, seinen Charakter zu bilden.***) Er empfiehlt, die Überzeugung in sich zu nähren, dass „in jeder Lage des Lebens eine bestimmte Tätigkeit von uns gefordert werde", dass „wir alles, was

) Vgl. Goethe-Jahrbuch XXII, S. 12.

**) An W. Humboldt, 17. März 1832. (Goethe-Jahrbuch XXII, S. 208 f.)

***) Siebeck: a. a. O. S. 229 weist auf das Schwankende in Goethes Ansichten hin.

in uns und an uns ist, in Tat zu verwandeln suchen". „Charakter im Grossen und im Kleinen" sei, „dass der Mensch demjenigen eine stete Folge gibt, dessen er sich fähig fühlt."*)

Daraus geht hervor, dass, während nach Schopenhauers Annahme der Charakter starr und spröde ist, Goethe ihn im Grunde für bildungsfähig erachtet. Während bei Schopenhauer das „Erworbene" nur eine zur Gewöhnung gewordene Art ist, nach aussen zu reagieren, ist bei Goethe von einer Umformung die Rede. Sie geschieht nach Analogie der Umwandlung des Samenkornes zur entfalteten Pflanze, wobei aber in der Natur der letzteren doch immer das Ursprüngliche, die Anlage, wie sie im Samenkorn lag, erhalten bleibt. —

Es ist genugsam bekannt, dass der Pessimismus Schopenhauers ihn zu dem Gedanken drängte, dass das moralische Wesen der Menschen immer gleich mittelmässig und schlecht gewesen sei, und dass von einer fortschreitenden Vervollkommnung der Menschheit keine Rede sei. Gerade die höchsten Leistungen des menschlichen Geistes hatten mit den schwierigsten Hindernissen, mit der Verschwörung der neidischen Mittelmässigkeit zu kämpfen. Überhaupt hat die Wahrheit immer einen harten Stand in dieser Welt gehabt. Der Philosoph vermag in der Geschichte der Menschheit nicht nur keine fortschreitende Entwicklung zu erblicken; sie erscheint ihm vielmehr als sinnlos, denn sie erzählt nur die vorübergehenden Verflechtungen der wie

*) Vgl. Harnack: a. a. O. S. 51.

Wolken im Winde beweglichen Menschenwelt. Sie kann uns nur von dem langen, schweren und verworrenen Traum der Menschheit berichten. Ebenso geringwertig schätzt Schopenhauer die Geschichtswissenschaft ein. Da für sie, nach seiner Ansicht, nur die bunte Menge des Einzelnen in Betracht kommt, mit all' dem Wirrwarr der entstehenden und vergehenden Individuen, so kann sie keine Wissenschaft im strengen Sinn sein. (I, 323 ff.)

Ganz ähnliche Anschauungen vertritt Goethe, obgleich er nichts vom Wesen eines Pessimisten aufwies. Die Menschen erscheinen ihm manchmal „gar zu albern und methodisch absurd; man muss so lange leben als ich, um sie ganz zu verachten.“ Auch war bekanntlich seine Meinung über Volksgunst und Publikum keine hohe. Da sein Geist mit den tiefsten Geheimnissen von Natur und Geist rang, erschien ihm das politische Treiben der Menschen als etwas ganz Oberflächliches und Dahinschwindendes. Jeder Geschichtsbetrachtung, die tiefer zu dringen versuchte, stand er skeptisch gegenüber. Auch er konnte in der Geschichte absolut keinen Sinn finden, vielmehr ist „das Beste, was wir von der Geschichte haben, der Enthusiasmus, den sie erregt.“*) Noch schärfer äussert er sich gegen den Kanzler von Müller: „Ich bin nicht so alt geworden, um mich um die Weltgeschichte zu bekümmern, die das Absurdeste ist, was es gibt, ob dieser oder jener stirbt, dieses oder jenes Volk untergeht, ist mir einerlei.“**) —

*) Sprüche No. 30.

**) 15. April 1819. Vgl. auch: „Wenn man sich bei der

Die Probe auf die Gesinnung beider grossen Männer können wir in ihrem Verhalten zu den deutschen Befreiungskriegen erblicken, womit durchaus kein Tadel ausgesprochen ist.

---

§ 7.

Kritik der Harpfschen Abhandlung.

Nach dem Aufweis aller Berührungen Goethescher und Schopenhauerscher Gedanken, und nachdem wir auch ihre verschiedenen Weltanschauungen kurz betrachtet haben, kann es keinem Zweifel unterliegen, dass wir den Ausführungen von Harpf, der in jedem gemeinsamen Gedankengang die „Abhängigkeit" des Philosophen behauptet, ablehnend gegenüberstehen. Hätte Harpf bei Abfassung seiner Arbeit den Nachlass Schopenhauers zu Rat ziehen können, dann wäre er sicher weniger kühn in seinen Behauptungen gewesen und hätte selbst erkannt, dass seine Betrachtungen auf tönernen Füssen ruhen, und daher leicht umzustürzen sind. Da die wesentlichen Punkte bereits abgehandelt sind, betrachten wir noch folgende Einzelheiten.

Um die Methode Schopenhauers in Parallele mit der Goethes zu bringen, führt Harpf*) folgende Stelle bei dem Philosophen an: „Als den eigentümlichen Charakter meines Philosophierens darf ich anführen, dass ich überall den Dingen auf den Grund zu kommen suche, indem ich

Geschichte nicht beruhigt wie bei einer Legende, so löst sich zuletzt alles in Zweifel auf." (An Zelter: 4. Dezember 1827).

*) a. a. O. S. 461 f.

nicht ablasse, sie bis auf das letzte real Gegebene zu verfolgen. Dies geschieht vermöge eines natürlichen Hanges, der es mir fast unmöglich macht, mich bei irgend noch allgemeiner und abstrakter, daher noch unbestimmter Erkenntnis, bei blossen Begriffen, geschweige bei Worten zu beruhigen, sondern mich weiter treibt, bis ich die letzte Grundlage aller Begriffe und Sätze, die allemal anschaulich ist, nackt vor mir habe, welche ich dann entweder als Urphänomen stehen lassen muss, wo möglich aber sie noch in ihre Elemente auflöse." (IV, 157 f.) Damit zeigt sich allerdings die von uns oben festgestellte „genaue Übereinstimmung" mit Goethes Methode; und dies hat Harpf auch richtig erfasst. Trotzdem beweist sie nichts dafür, dass Schopenhauer hier von Goethe „beeinflusst" ist. Haben wir doch Schopenhauers Vorliebe für die Anschauung und seine Abneigung gegen die abstrakte Erkenntnis als aus seiner Individualität hervorgewachsen kennen gelernt. (Vgl. oben S. 13 f., 49 f., 51 f.)

Ganz unhaltbar und falsch aber sind die Ausführungen Harpfs, wonach die Schopenhauersche Lehre der Wille = das wahre Wesen der Dinge von Goethe stammen soll.*) Eher liesse sich behaupten, nicht die Setzung des Willens als metaphysischen Grund der Erscheinungen, d. h. der Vorstellungswelt ist Goethisch, sondern die Art, wie er darauf kommt. Er sieht ihn nämlich als Urphänomen. Es heisst II, 389 f.: „Überdies

*) a. a. O. S. 470 ff. Ich verweise auf meine Darstellung S. 12 f., 55 f.

